بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة الخرطوم

كلية الآداب

قسم الفلسفة

المعرفة الصوفية
بين الغزالى و ابن باجه
(دراسة وتحليل)

بحث مقدم لنيل درجة الماجستير فى الفلسفة

اعداد الطالبة /

مواهب صلاح التوم من الله

اشراف الدكتور /

عبدالمتعال زين العابدين

نوفمبر 2006م

الحديث

قال صلي الله عليه وسلم :

(اللهــم اعطنـــي نــورا و زدنـــي نورا و اجعل فى قلبي نورا و فى قبـري نـورا وفـى سـمعي نـورا و فـى بـصري نـورا حتـى قـال فـى شعري و فى بشري وفـى لحمـي وفـــي دمـــي و فـــى عظمـــي)

صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم

الاهداء

الى والدتي
تقديراً لكل ما تقدمينه لى .
الى والدي
تقديراً لكل ما بذلته من اجلنا
واعترفا بفضلكما علينا .
الى اخواني محمد و مهند
الى اخواتي (آمنه – اسراء – آية – عسجد – رقيه – احلام) و اخص
بالإهداء فيهن الى الاخت آمنه .
و اهداء خاص الى عصام طمل .
و اهداء الى كل من
الخال بابكر جاد الله
و الخاله عرفة جاد الله
و الى كل عائلة آل التوم من الله
والى كل عائلة آل جاد الله عمر
و الى كل صديقاتي
و الى الاستاذ الجليل د. عبدالمتعال زين العابدين

شكر وتقدير

لا احسب نفسي بقادرة علي ان اوفي كل من وقف معي وساندني حتى اكملت هذا البحث من الشكر والتقدير اجزله .

فلا يسعني الا ان اذكرهم واذكر فضلهم علي وأبدا بشكري الي والدي صلاح التوم من الله الذي لم يتوانى عن تقديم كل المساعدات المطلوبة .

والي الاستاذ و الاب الجليل دكتور عبدالمتعال زين العابدين الذي كان خير معين وناصح و مرشد فى كل الاوقات و شكري موصول الى الاخوات آمنه وإسراء و ايه لمساعدتهن لى فى مراجعة البحث .

و لن استطيع ان اوفي بشكري الى العم كامل التوم من الله الذي صحح الاخطاء اللغوية والنحوية فى البحث .

و اشكر ايضا كل من الاستاذ التجاني سعيد لتوفيره المراجع و الكتب فى مكتبته من اجل خدمة الطلاب و الى الاستاذ محمد بشير احمد فى قسم المراجع جامعة امدرمان الاسلامية الذي ساعدني كثيرا فى تخريج الاحاديث فله مني اجزل الشكر .

و اشكر ايضا كل من الخال بابكر جاد الله و الاخ مرتضي حسن محمد سعد و الاخ عيسي ضوالبيت حسن و الاخ مجدي محمد .

كما اخص بالشكر و التقدير عصام طمل .

{ الملخص }

يهدف هذا البحث الى إلقاء الضوء علي نوع من مصادر المعرفة التـــي يكـــون مصدر التلقي فيها من الله مباشرة أو من الروح القدس بحيث يكون لدي متلقيها اليقـــين بهذه المعرفة وهي لا تحتمل الخداع والخطأ بالنسبة له .وهذه المعرفة هـــي المعرفـــة الصوفية التي تكون عن طريق الكشف والمشاهدة .

وقد تناولنا هذا البحث اثنين يعدان من بعض أهم المتصوفة بالرغم من اختلافهما النسبي في تصوفهما وهما الغزالي الذي يمثل التصوف السني. أو التصوف المـــألوف لدينا بمصطلحاته وزهده وطريقة سلوكه لطريق محدد حتى يصل إلي ما يصبو إليـــه. وابن بأجه الذي يمثل التصوف الفلسفي والذي تعد أفكاره وآراؤه القريبة من التـــصوف هي التي جعلته في مصاف المتصوفة. وقد ارتبط التصوف لديه بالفلسفة وبأعمال العقل وتنميته حتى يصل إلي ما يصبو إليه أيضا .

ويشتركان في أنهما يريدان معرفة يقينية علوية مباشرة غير قابلة للخطـــأ أو الخـــداع بالنسبة إليهما.

Abstract

This study casts light on one source of knowledge that is of a divine gift assimilated as righteous ; that is the Sufi knowledge mediates through scenery and unveiling .

The study tacked two eminent Sufis , despite their minor methodology differences . El Ghazali , the first I represents the Sunni or the ordinary Sufi as defines to reach it's goals . The second is Ibn Baja who represents the philosophical Sufi , with idea and themes closer to Sufi where deemed one of them . He leads with philosophy and mental weighing escalating to goals .

They both agree in requirement of a direct divine knowledge righteous one of an unchallenged truth or realty .

بسم الله الرحمن ارحيم

فهرس الموضوعات

نظرية المعرفة الصوفية

بين الغزالي وابن باجة

تمهيد :

ان التصوف باعتباره فكرة وباعتباره حالة نشأ مع الإنسان ، والاستدلال علي هذا ليس فى حاجة للاستناد الى نصوص لان نشأة الإنسان كانت قبل الكتابة والتسجيل ولكنه من البديهي ان الانسان منذ نشأته يتطلع الي معرفة الغيب والي معرفه عالم ما وراء الطبيعة بل والي الاتصال بذلك العالم عن طريق الوسيلة الصحيحة لهذا الاتصال وهذه الفكرة علي هذا الوضع تقدمها الاديان علي وجه العموم . ذلك ان الاديان تعترف بنبوة آدم وبان الله قد اجتباه وهي تعترف بصلته مع الله ، وبان الله قد علمه الاسماء كلها . والنبوة اعلي درجة من التصوف فهي تتضمنه وتزيد عليه[1].

ومما يجدر ذكره ان التصوف في وجوده وتحققه غير محتاج الي معارف مكتسبة طبيعية او كيميائية او فلكية او غير ذلك انه محتاج الي اساس من العقيدة الصحيحة ، والعقيدة الصحيحة وجدت مع الانسان منذ ان سواه الله ونفخ فيه من روحه وهذا السر الالهي في الانسان اذا ارتكز علي اساس صحيح من الدين ثم جاهد في طريق التذكية والتصفية و اتخذ الوسائل التي تؤدي الي الاتصال بالملأ الاعلي فانه ينتهي بتوفيق الله الي ما يريد من هذا الاتصال والي ما يطمع اليه من ثمار الاتصال اعني المعرفة. معرفة ما وراء الطبيعة انها الامل العذب الذي يراود الكثير من النفوس التي تريد ان تتنزه عن المادة وان تسمو علي الحس وان تصبح ربانية[2] .

اختلفت وجهات النظر في تحديد اصل الكلمة التي اشتق منها الاسم ويمكن تحديد ذلك في عدة آراء[3] .

---

[1] ابو حامد الغزالي ، المنقذ من الضلال ، حققه و علق عليه د. عبدالحليم محمود ، دار المعارف بمـــصر ، القاهرة الطبعة الثانية ، 1975، ص 179

[2] المرجع السابق ، ص 180

[3] عبده الشمالي ، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والاسلامية واثار رجالها ، دارصادر بيروت ، الطبعة الرابعة 1965ص 442-443

1- منهم من يرجعة الي الصوف ويسمونه علم الخرق في مقابل علم الورق اي علم الشريعة.

2- ينسبونه الي الامام علي رضي الله عنه علي اعتباره لبس الصوف واتخذه شعارا للتصوف .

3- ينسبونه ايضا الي صفاء القلوب الذي كان الصوفيون يتحلون به فينصرفون عن اللذات لتصفو قلوبهم ويتصلوا "بالله" في هذه الحياة .

4- ويري آخرون انها من الصفو في قول الرسول صلي الله عليه وسلم (ذهب صفو الدنيا وبقي الكدر) ؟

5- واعلن آخرين انها من الصف الاول اشارة الي ان الصوفيين في منزلة سامية عند الله وانبيائه او انهم كانوا يواظبون علي القيام بالصلوات في مواعيدها فيؤمون المسجد قبل غيرهم ويجلسون في الصف الأمامي .

6- وقيل ايضاً انها الصفة وهي مسجد النبي صلي الله عليه وسلم في المدينة او مقعد مظلل علي مقربة منه كان المتعبدون في الصدر الاول يجتمعون فيه ويباشرون تقشفاتهم ثم يبين معظمهم فيه وهم لا يملكون من خيرات الدنيا الا ما يجود به المحسنون .

7- ويري آخرون انها من صافي فصوفي أي اخلص الود "لله" فاخلص " الله" له ثم قلب الفعل المجهول اسماً ونسب الفعل اليه .

وهذه التعليلات علي سبيل المثال وليس الحصر وقد اريد بها اظهار ان الصوفية إسلامية المنشأة لكن ينكر المدققون صحة تعليلاتها وذلك لانها تخالف النسبة في اللغة العربية وحصروا منشأ الكلمة في افتراضين[1] .

[1] عبده الشمالي ، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والاسلامية واثار رجالها ، مرجع سابق ، ص 443

1- الاول انها مشتقة من اللفظ اليونانية صوفيا ومعناها الحكمة لما في الصوفية من فلسفة وقد تبين ان هذا الافتراض مردود لان الصوفية عرفت قبل الترجمات.

2- الافتراض الثاني وهو المعول عليه اليوم يقول ان "الصوفية" من الصوف ولبس الصوف كان شعارا للزاهدين والمتقشفين منذ العصر الجاهلي والاسلامي ولا تكلف في هذه النسبة ولامخالفة لقواعد اللغة العربية وقد اشار اليها السهروردي[1] فقال " (هذا .. يناسب من حيث العربية الاشتقاق لانه يقال تصوف اذا لبس الصوف كما يقال تقمص اذا لبس القميص فنسبوا ظاهر اللبس وكان هذا بين الاشارة اليهم).

[1] المرجع السابق ، ص 444

مشكلة البحث :

هنالك الكثير من الرؤي حول امكانية المعرفة ولكن اهم هذه الرؤي :

1) يري اصحاب التيار العقلي ان كل معرفة ممكنهة من خلال العقل والفكر وقد توصل ديكارت الي الوجود من خلال مقولته "أنا افكر اذن انا موجود "وان وجوده وحقيقته وكيانه هذا لابد ان يستمد من موجود اسمي هو اللامتناهي "أي الله " . ويرون ان هناك افكار اولية فطرية هي التي يستمد منها الانسان معرفته وان الحواس لا يمكن ان توصلنا الي كل المعارف خاصة اذا اخذنا خداع الحواس بعين الاعتبار . كما ان الحواس لا تخبرنا الا بما هو مشاهد اما غير ذلك فلا وجود لاي معارف غيرها.

2) يري اصحاب التيار التجريبي انه لا يمكن التوصل الي المعرفة من خلال العقل فقط لان العقل يولد كالصفحة البيضاء ولا وجود لاي افكار اولية فطرية فالمعرفة تتكون حسب موقف الذات منها ولا وجود لمعرفة منفصلة في الخارج مستقلة عن الذات العارفة وان الحواس هي التي تشكل كل معارفنا وانه اذا لم يتمكن الانسان من التحقق من معرفته بواسطة التجربة فانها لا تعد معرفة .

ومن هنا وقعت مشكلة مصادر المعرفة من حيث تضارب الرؤي وتفيد اصحاب كل رأي للرأي الآخر مما جعل مشكلة المعرفة هي المشكلة الاساسية في هذا العصر .وبدأ البعض في الشك حول امكانية المعرفة وفي صحة ما تقود إليه هذه المصادر ، وبدءوا في فقدان ثقتهم في هذه المصادر كمصدر للمعرفة.فبدأ هؤلاء الشكاك في البحث عن مصدر آخر للمعرفة ، خاصة وان الانسان بطبعة لا يستطيع ان يتصور وجوداً بلا حيز ولا جهة ولامكان ولكن هذا يتعارض مع ما يؤمن به الإنسان من ان هنالك وجوداً آخر هو عالم الغيب . فكان لابد ان يبحثوا عن مصدر آخر يوصلهم الي بر الامان فوجدوا ذلك عن طريق الحس الداخلي . فاذا صفا قلب الشخص لله كشف الله له من العلم والمعرفة ما لا يعرفها احد سواه . وبامكاننا ان **نلخص المشكلة في** :

1) هل المعرفة ممكنة عن طريق الحس الداخلي " الكشف "؟

2) ما هي طبيعة هذه المعرفة ؟

3) اذا لم يوصلنا العقل والحواس الي المعرفة الحقة فكيف نتأكد ان الحس الداخلي يوصلنا الي اليقين ؟

4) اذا كانت هذه المعرفة مختصة باشخاص دون سواهم فكيف نستطيع ان نثبت صحة هذه المعرفة ؟

5) ماذا يحدث للذين يتبعون اصحاب الحس الداخلي الذين ينكشف لهم الحجاب وكيف يميزون بين ما هو صواب وما هو خطأ في هذه المسألة؟

6) ما هي المعارف التي يمكن التوصل اليها عن هذا الطريق ؟

7) ما هو السبيل الذي نستطيع به ان نتأكد من صحة هذه المعارف ؟

ويمكن تلخيص المشكلة في (البحث عن طريق للتوصل الي مصادر اخري للمعرفة).

اهمية البحث :

تكمن اهمية البحث في التطرق الي نوع آخر من مصادر المعرفة التي لا يمكن البرهنة علي مدي صحة اقوال صاحبها او خضوعها الي التجربة ، وفي ما قد توصلنا اليه تلك المعرفة من معارف وعلوم وهذه المعرفة هي المعرفة الصوفية التي تأتي عن طريق الكشف والاشراق .

واهميتها بالنسبة الي عوام الناس الذين قد يصدقون كل ما يقال لهم دون النظر فيما اذا كان هذا الامر خطأ او صواب ، ونثبت مما اذا كانت هذه المعرفة ممكنة او يجب الرجوع الي مصادر اخري توصلنا الي الحقيقة واليقين الحق .

اهدف البحث :

يهدف البحث للتوصل الي مصدر آخر للمعرفة اذا ما فقد الشخص الثقة في العقل والحواس كمصدر للمعرفة وبالتالي **يهدف الي** :-

1) ان نري ما اذا كان العقل والحواس لا توصلنا حقا الي المعرفة ؟
2) التوصل الي امكانية المعرفة الصوفية وما هي طبيعتها ؟
3) هل المعرفة الصوفية توصل اتباعها وغيرهم الي ما يسعون وراءه من معرفة بحيث لا نحتاج الي مصدر آخر الي المعرفة ؟
4) ان يتمكن عوام الناس من تجنب بعض الأخطاء التي يقعون فيها نتيجة تبعيتهم لاصحاب الكشف ؟
5) ما هي اهمية المعارف التي تصل اليهم وكيف تثبت صحة هذه المعارف؟
6) الوحي هو المصدر اليقيني للمعرفة فما هو نصيبه من هذه المعرفة؟

فرضيات البحث :

1) التوصل الي ان العقل من الممكن ان يوصل إلي هذه المعرفة اذا كان مقترناً بما جاء به الوحي من معرفة خاصة فيما يتعلق بما وراء الطبيعة او عالم الغيب .
2) لا يمكن للحواس و التجربة ان توصلنا الي كل معارفنا لقصور حواسنا علي عالم الشهادة .
3) لا ننكر ان هنالك معرفة تأتي من غير طريق العقل والحواس حيث يلقي الله بنوره في قلب احد عباده فيورثه الله علما من لدنه سبحانه وتعالي ولكن من دون اساءة استخدام هذه الملكة التي وهبها الله له .

منهجية البحث :

يعتمد البحث بشكل اساسي علي المصادر الرئيسية والثانوية ويعتبر المنهج المتبع هو المنهج الوصفي والتحليلي .

هيكل البحث :

يحتوي البحث علي المقدمة حيث تشتمل المقدمة علي مشكلة البحث والأهداف والاهمية وفرضيات البحث ومنهجية البحث .

اما هيكل البحث فيحتوي علي الآتي:

الفصل الاول ويتناول نشأة التصوف الاسلامي ومراحل تطوره ، اهم المفاهيم والمصطلحات الصوفية ،قضايا المعرفة الصوفية .

الفصل الثاني حيث يحتوي علي مصادر المعرفة التقليدية من حواس و عقل و مثلنا بالعقلانيين افلاطون و ديكارت و الحسيين ارسطو وجون لوك و النقديين بكانط .

الفصل الثالث يشتمل علي المعرفة الصوفية و قد احتوي على بعض اهم قضاياهم و طريقة حصولهم على المعرفة .

الفصل الرابع ويحتوي علي المعرفة عند الغزالى .

الفصل الخامس ويحتوي علي المعرفة عند ابن باجه .

الفصل السادس يشمل بعض اهم اوجه الشبه والاختلاف بين الغزالى و ابن باجه ومن ثم الخاتمه و اخيرا مصادر و مراجع البحث

الفصل الاول
المبحث الاول :

نشأة التصوف ومراحل تطوره :

اختلف الباحثون حول نشأة التصوف وبدايته وهل كان معروفا في الجاهلية ام انه كان معدوما فخلفته النزاعات الاسلامية وسنتطرق الي كل راي علي حده .

الراي الاول : التصوف ليس اسلامياً :

يري اصحاب هذا الراي ان التصوف لون من الذوق عرفه العرب قبل الاسلام باجيال طوال ومن خطأ الراي ان يقال انه كان معدوماً فخلفته النزعات الاسلامية وذلك لان العرب امة عريقة في التدين ، والتدين في ذاته تصوف لانه نوع من الضعف ، والضعف باب الي التصوف ، نشأ التصوف اذن في ظلال الضعف ، أي نشأ في ظلال الحق يوم عرف الانسان قيمة نفسه ، واطمأن الي انه مخلوق ضعيف ان تخلت عنه رعايه الله لحظة واحدة هلك وباد . وقد عرفت البيئات العربية كثيرا من الانبياء الذين اثروا الزهد والفرار من اللذات ، وعرفت ان اطيب الناس ذكرا في العالم القديم هو ابراهيم الخليل الذي حطم الاصنام واخلد الي التوحيد ، ويمكن القول ان اقدم الاثار الصوفية هو سفر ايوب الذي شرح البلايا الانسانية وصور حيرة المرء بين السعادة و الشقاء والهدي والضلال [1].

وقد اشار الي ذلك الطوسي اذ قال : (وقد ذكر ذلك في الكتاب الذي جمع اخبار مكة عن محمد بن اسحق بن ياسر وعن غيره في حديثه انه قبل الاسلام قد خلت مكة في وقت من الاوقات حتي كان لا يطوف بالبيت احد وكان يجئ من بلد بعيد رجل صوفي فيطوف بالبيت وينصرف فان صح ذلك فانه يدل علي انه قبل الاسلام كان يعرف هذا الاسم وكان ينسب اليه اهل الفضل والصلاح)[2].

ومما سبق يتضح ان التصوف ربما لم يعرف كلفظ ولكنه عرف كتجربة ذاتية روحية للفرد .

الراي الثاني : التصوف اسلامياً :

---

[1] د. ركي مبارك ، التصوف الاسلامي في الادب والاخلاق ، الجزء الثاني دار الجيل ، بيروت – لبنان ، بدون تاريخ طبع ، ص7

[2] ابي نصر السراج الطوسي ، اللمع ، لجنة نشر التراث الصوفي ، حققه عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثني ببغداد ، 1960م ، ص 43

يري اصحاب هذا الري ان التصوف علي الاطلاق اسلامي المنشأ والمنبت وان اصوله العقائدية والسلوكية مستمدة من القرآن والسنة . يقول ابن خلدون في كتابه المقدمة " هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة واصله ان طريقه هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الامة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريق الحق والهداية واصلها العكوف علي العبادة والانقطاع الي الله تعالي والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة والعبادة وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف فلما فشأ الاقبال علي الدنيا في القرن الثاني وما بعده جنح الناس الي مخالطة الدنيا فاختص المقبلون علي العبادة باسم الصوفية [1]".

وقد اجمع معظم مورخي هذا العلم علي ان لفظ التصوف لم يعرف مصحوبا بالرسوم الا في القرن الثاني ومن ذلك ما قاله القشيري " أن المسلمين بعد رسول الله لم يتسم افاضلهم في عصرهم بتسمية علم سوي صحبه رسول الله صلي الله عليه وسلم اذ لا فضيلة فوقها فقيل لهم الصحابة ولما اكهم اهل العصر الثاني سمي من صحب الصحابة التابعون وراوا ذلك اشرف سمة ثم قيل لمن بعدهم اتباع التابعين ثم اختلف الناس وتباينت المراتب فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بامر الدين الزهاد والعباد ثم ظهرت البدع وحصل التداعي بين الفرق فكل فريق ادعوا بان فيهم زهادا فانفرد خواص اهل السنة المراعون انفاسهم مع الله الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الاكابر قبل المائتين من الهجرة [2].

ولكن نجد بعض المؤرخين قد اشاروا الي ان هذه التسمية كانت موجودة قبل القرن الثاني ومن ذلك ما اشار اليه الطوسي بقوله " وأما القائل بانه اسم محدث احدثه البغداديون فمحال لان في وقت الحسن البصري رحمة الله كان

---

[1] ابن خلدون ، تاريخ ابن خلدون " مقدمة ابن خلدون " الجزء الاول ، مؤسسة جمال للطباعة والنشر بيروت ، لبنان 1979م ، ص 390

[2] الامام ابي القاسم عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك بن طلحة القشيري ، الرسالة القشيرية ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفي البابي الحلبي وأولاده بمصر ، الطبعة الثانية ، ص 8

يعرف هذا الاسم وكان قد ادرك جماعة من اصحاب رسول الله صلي الله عليه وسلم " وقد روي عنه انه قال : رأيت صوفياً في الطواف فاعطيته شيئا فلم يأخذه وقال : معي اربعة دوانيق فيكفيني ما معي وروي عن سفيان الثوري رحمه الله انه قال : لولا ابو هاشم الصوفي ما عرفت حقائق الرياء "[1]

ومما سبق ذكره يتبين ان لفظ تصوف لم يكن موجوداً في عهد الرسول صلي الله عليه وسلم ولكنه ظهر في القرن الثاني او ربما ظهر في عهد التابعين .

ذكر البعض ان نواة التصوف هي الاسلام الا انه تاثر بعوامل اخري غريبة عن الاسلام الا انها صادفت فيه تجاوباً روحياً وبذوراً صالحة للنمو .

ومن المصادر التي تأثر بها التصوف الاسلامي[2]:

1/المصدر المسيحي :

لقد تأثر التصوف بالنصرانية تأثراً بارزاً يتناول الجوهر والاساليب ولاغرابة في ذلك فالتنسك المسيحي قديم ومشهود عرفته الجزيرة العربية منذ العصر الجاهلي واخذ الصوفيون من الرهبان عادة لبس الصوف الخشن وشابهوهم في الفقر وجعلوه من المقامات ونظرية الحب الالهي وغيرها .

ومن تأثير المسيحية الانظمة الصوفية الداخلية المشابهة لانظمة الرهبانيات ونذر الصمت والمرشد الروحي للسالك والمحاسبة التي تشبه فحص الضمير باساليبها والاعتراف للشيخ .

وما ذكر من تأثير المسيحية في الصوفية لم تستقل به المسيحية دون سواها فالمحبة نجدها في الافلاطونية المستحدثة والفقر عرفته البوذية والتوكل نجده فى الاسلام .

وكذلك لم يكن تأثير المسيحية في التصوف فيما ذكر فقط فهو ابعد مدي واقوي صدي من ذلك بكثير .

2/ المصدر الفلسفي :

---

[1] الطوسي ، اللمع ، مرجع سابق ، ص 42

[2] عبده الشمالى – دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية و الاسلامية – مرجع سابق ص471-476 بالتصريف.

انقلب الزهد مذهباً فلسفي النزعة والتعليل وظهرت مؤلفات ذات طابع افلاطوني فلسفي تشع فيه عناصر الفيض والاشراق . ويشير الي ان العقل الانساني عاجز عن ادراك الله ادراكا حقيقيا وان طريق المعرفة هي التفلت من قيود المادة ، والتحرر من الدنيا ، والتأمل فتحصل المعرفة بالحدس والمشاهدة وتتصل النفس بالحق الاحد .

3/ المصدر الهندي :

وعندما اتسعت رقعة الدولة العربية حتي بلاد الهند ، انتشر كهان البوذية والبرهمية بين المسلمين وخصوصا في ايران ووصل بعضهم الي دمشق وبغداد وكان من عاداتهم استعمال المسابح ، وبناء المقامات ، ولبس الخرق دلالة علي الفقر وترك الدنيا ،والانصراف الي التأمل حتي الذهول والفناء الذاتي ، فنهج الصوفيون نهجهم، وتأثرت الصوفية الاسلامية بالبرهمية الحلولية والبوذية الفنائية المنتشرين آنذاك في بلاد فارس .

4/ المصدر الصيني :

ويري فريق من الباحثين ان العرب كانوا علي علاقة تجارية قديمة بالصين وان الصوفيين تأثروا بطريقة التصوف الصينية المعروفة بالطاوية ، وتبين ان كلمة طاو تعني الطريق ، او السفر ، او السالك في الطريق ، او الحقيقة القصوي ، أو معرفة الحقيقة الالهية . وذلك بالتحرر من الشهوات ، وترك الاهتمام والعمل ، وهجر الدنيويات واحتقارها ، والانصراف الي تطهير النفس فترسخ الفضائل فيها وتصبح سجية حتي يتم الاتحاد ويدرك المتحد الوجود وكل ما فيه بدون ان يغادر منزله .

مراحل تطوره :

أما مراحل تطور التصوف فيمكن ان نقسمها الي اربعة مراحل:

المرحلة الاولي :

وهي المرحلة التي كانت فيها الصوفية عبارة عن تجربة ذاتية روحانية للفرد لا يربط بين اتباعها رابط ولا يجمعهم تنظيم وكان يطلق عليهم الزهاد والعباد والفقراء وغيرها من الاسماء وكان اصلها العكوف علي العبادة والانقطاع

الي الله والزهد في الحياة وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف [1] ولكن لم يكن قد اختصوه بدرس ولا بيان واول من تلفت الناس الي كلامه في المعاني الروحية هو حذيفة بن اليمان الصحابي الجليل وقد قيل له نراك تتكلم في هذا العلم بكلام لا نسمعه من احد من اصحاب الرسول فمن اين اخذته ؟

فقال خصني به رسول الله وكان الناس يسألونه عن الخير وكنت اسأله عن الشر مخافة ان اقع فيه وعلمت ان الخير لا يسبقني ، وقال مرة علمت ان من لا يعرف الشر لا يعرف الخير ، وفي لفظ آخر كان الناس يسألونه من فضائل الاعمال وكنت اقول يا رسول الله ما يفسد كذا وكذا فلما رأني اسال عن آفات الاعمال خصني بهذا العلم [2] .

وكان حذيفة قد خص بعلم المنافقين وافرد بمعرفة علم النفاق وسرائر العلم ودقائق الفهم وخفايا اليقين من بين الصحابة فكان عمر وعثمان رضي الله عنهما وكبار اصحاب الرسول صلي الله عليه وسلم يسألونه عن الفتن عامة والفتن الخاصة ويرجعون له في العلم الذي خص به . وكان عمر يستكشفه عن نفسه هل يعلم فيه شيئا عن النفاق فبراه منه . ثم يسأله عن علامات النفاق وآيات المنافق فيخبر من ذلك بما يصلح مما اذن له فيه ويستعفي مما لا يجوز له ان يخبر به فيعذر في ذلك. [3] ومعني هذا ان الرسول كان يكتم اسرار التصوف ولا يمنحها غير الخواص ومعناه ايضا ان التصوف هو البصر باسرار القلوب وما يعرض لها من دقائق الرياء والنفاق .

وعن حذيفة بن اليمان تعلم الحسن البصري وهو امام الصوفية وكانت مجالسه مجالس ذكر يخلو فيها مع اخوانه واتباعه من النساك والعباد مثل مالك بن دينار وثابت البناني ومحمد بن واسع وعبد الواحد بن زيد وغيرهم وكان يحدث

---

[1] ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص 390

[2] الامام ابي حامد محمد بن محمد الغزالي ، احياء علوم الدين ، وبذيله كتاب المغني عن حمل الاسفار فى الاسفار فى تخريج ما فى الاحياء من اخبار للعلامه زين الدين ابوالفضل عبدالرحمن بن الحسين العراقي – المجلد الاول دار لفقه و دار نهر النيل للطباعه والنشر – بدون تاريخ ص73 .

[3] د. زكي مبارك ، التصوف الاسلامي في الادب والاخلاق ، مرجع سابق ، ص 10

اصحابه في خواطر القلوب وفساد الاعمال ووسواس النفوس والمفهوم من احوال البصري انه اهتم بشرح التصوف [1] .

المرحلة الثانية :

وهي تلك المرحلة التي مال فيها المتصوفة الي الاتصال ببعضهم لمراجعة تجاربهم الروحية المشتركة وذلك بعد ان فشا الاقبال علي الدنيا وجنح الناس الي مخالطة الدنيا في القرن الثاني فانفرد خواص اهل السنة المراعون انفسهم مع الله الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة واشتهروا بالمتصوفة . وقد اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والاقبال علي العبادة . اختصوا بصفات مدركة لهم وذلك ان الانسان بما هو انسان انما يتميز عن سائر الحيوان بالادراك وادراكه نوعان ادراك للعلوم والمعارف من اليقين والشك والوهم وادراك للاحوال القائمة من الفرح والحزن والقبض والبسط والرضا والغضب والصبر والشكر وامثال ذلك ، فالروح العقل والمتصرف في البدن تنشأ من ادراكات وارادات واحوال وهي التي يتميز بها الانسان وبعضها ينشأ من بعض كما ينشأ العلم من الأدلة ، والفرح والحزن عن ادراك المؤلم ، كذلك المريد في مجاهدته وعبادته لابد وأن ينشأ له عن كل مجاهدة حال نتيجة تلك المجاهدة ، واصل طريقتهم كلها محاسبة النفس علي الافعال والكلام في هذه الاذواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات ثم تستقر للمريد مقاماً ويترقي منها الي غيرها [2].

ومما سبق نجد انه بدأت تتشكل النواة الاولي للمتصوفة وتعاليميهم وبدأت تتشكل لهم المعاني والكلمات والكلام عن المجاهدات وما يحصل من الاذواق والمواجد ومحاسبة النفس علي الاعمال .

المرحلة الثالثة :

في هذه المرحلة اصبح للصوفية علم خاص بهم ، وصار علم الشريعة علي صنفين : صنف مخصوص بالفقهاء واهل الفتياء وهي الاحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات . وصنف مخصوص بالصوفية بالقيام بهذه المجاهدة

---

[1] ذكي مبارك , التصوف الاسلامي في الادب والاخلاق , مرجع سابق ، ص 10

[2] ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق , ص 390- 391

ومحاسبة النفس عليها والكلام في الاذواق والمواجد العارضة في طريقها وكيفية الترقي منها من ذوق الي ذوق وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك ، فلما كتبت العلوم ودونت والف الفقهاء في الفقه واصول الكلام والتفسير وغير ذلك فكتب رجال من اهل هذه الطر يقة في طريقهم فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس علي الاقتداء في الاخذ والترك كما فعل القشيري في كتاب الرسالة القشيرية والسهروردي في كتاب عوارف المعارف وغيرهم [1].

وفي هذه المرحلة اصبح للصوفية علمهم الخاص بهم وكتبهم التي يستيطعون الرجوع اليها .

المرحلة الرابعة :

يقول ابن خلدون عن هذه المرحلة " أن قوماً من المتأخرين انصرفت عنايتهم الي كشف الحجاب والمدارك التي وراءها واختلفت طرق الرياضة عندهم في ذلك باختلاف تعاليمهم في اماته القوي الحسية وتغذية الروح العاقل بالذكر حتي يحصل للنفس ادراكها الذي لها من ذاتها بتمام نشوتها ثم ان هذا الكشف لا يكون صحيحا كاملا عندهم الا اذا كان ناشئ عن الاستقامة لان الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة وان لم تكن هنالك استقامة . فالاستقامة للنفس كالانبساط للمرآة فيما ينطبع فيها من الاحوال، ولما عني المتأخرون بهذا النوع من الكشف تكلموا في حقائق الملك والروح والعرش والكرسي وامثال ذلك . ثم ان هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك فذهب الكثير الي الحلول , والوحدة . ثم ظهر في كلام المتصوفة بان القطب ومعناه راس العارفين لا يمكن ان يساويه احد في مقامه في المعرفة حتي يقبضه الله ثم يورث مقامه لاخر من اهل العرفان [2].

و في هذه الفترة بدأت دخول بعض الافكار المتطرفة الي مجتمعات وطرق الصوفية مما افسح المجال امام الباحثين لشن الهجوم علي المتصوفة عموماً .

---

[1] ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون , مرجع سابق , ص 391

[2] ابن خلدون , مقدمة ابن خلدون ,مرجع سابق ص 394-395

ومن ثم رأينا ان نتناول شئ من الايجاز بعض اهم المصطلحات الـــصوفية فـــي اطار الخطاب الصوفي وهذا ما سنتناوله في المبحث الثاني وغرضنا من ذلـــك ان نعرف القارئ علي مفاهيم سيرد بعضها كثيرا في غــضون دراســتنا اي فـــي الفصول التالية .

المبحث الثاني
أهم بعض المفاهيم والمصطلحات الصوفية

ان تحديد المفاهيم والمصطلحات العلمية يعد امرا ضروريا في البحث العلمي وذلك لان المفاهيم تعبر دائما عن الصفات المجردة التي تشترك فيها الاشياء والوقائع والحوادث دون ان تعني واقعة اوحادثة بعينها او شيئا بذاته . والمفهوم هو الوسيلة الرمزية التي يستعين بها الانسان للتعبير عن المعاني والافكار المختلفة بغية الاتصال بغيره من الناس .وهو الاساس الذي لا يقوم المنهج الا عليه وكذلك المسلمات الكامنة وراء الاقترابات العلمية المختلفة والتي تنتج عن نموذج معرفي معين.[1]

والصوفية في جميع العصور كانت لهم رموز واشارات والذي يتأمل الفاظهم يراها تدل علي لباقة وذكاء . يقول القشيري (كان لكل طائفة من العلماء الفاظ يستعملونها انفردوا بها عمن سواهم تواطئوا عليها لاغراض لهم فيها تقريب الفهم علي المخاطبين او تسهيل علي اهل تلك الصنعة في الوقوف علي معانيهم باطلاقها وهذه الطائفة بستعملون الفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لانفسهم والاجمال والتستر علي من باينهم في طريقتهم لتكون معاني الفاظهم مستبهمة علي الاجانب غيره منهم علي اسرارهم ان تشيع في غير اهلها اذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكليف او مجلوبة بضرب تصرف بل هي معان اودعها الله تعالي قلوب قوم واستخلص لحقائقها اسرار قوم ونحن نريد شرح هذه الالفاظ لتسهيل الفهم علي من يريد الوقوف علي معانيهم) [2].

فهنالك حكمة عميقة للمفكر الفرنسي فولتير يقول فيها : اذا اردت ان تتحدث معي فحدد مصطلحاتك" [3] وفي هذا البحث سنتناول بعض اهم المفاهيم

[1] عمار علي حسن ، الصوفية والسياسة في مصر ، الناشر مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر ، الطبعة الاولي يناير 1997–ص 25

[2] القشيري ، الرسالة القشيرية , مرجع سابق , ص33

[3] عمار علي حسن ، الصوفية والسياسة في مصر ص 25

والمصطلحات لدي الصوفية والتي يلاحظ انها تمثل المعقولات اكثر مما تمثل المحسوسات .

المقامات :

المقام هو مقام العبد بين يدي الله عز وجل فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع الي الله عز وجل قال تعالي (ذلك لمن خاف مقامي وخاف وعيد)[1] وقال (وما منا الا له مقام معلوم) [2]

وقد سئل ابوبكر الواسطي رحمه الله عن قول النبي صلي الله عليه وسلم : "الارواح جنود مجندة " [3]

قال مجندة علي قدر المقامات والمقامات مثل التوبة و الورع والزهد والفقر والصبر والرضاء والتوكل وغير ذلك .[4]

الاحوال :

الحال : وأما معني الحال فهو ما يحل بالقلوب او تحل به القلوب من صف الاذكار وقد حكي عن الجنيد رحمه الله انه قال : الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم [5] . وقد قيل ايضا ان الحال هو الذكر الخفي وقد روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال : خير الذكر الخفي " [6]

وليس الحال من طريق المجاهدات والعبادات والرياضات كالمقامات التي ذكرناها وهي مثل المراقبة القرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والانس والطمأنينة والمشاهدة واليقين وغير ذلك . ومن الملاحظ ان ما يقصده الصوفي من معني لفظ معين قد يكون علي خلاف ما بقصده الاخرون من معني او ان

---

[1] سورة ابراهيم آية 14

[2] سورة الصافات آية 164

[3] ابي حسين مسلم بن حجاج القشيري , صحيح مسلم , قدمه محمد فؤاد عبد الباقي , دار الحديث القاهرة , الطبعة الاولي 1991 م , الجزء الرابع , ص 2031 .

[4] الطوسي . اللمع . مرجع سابق ص 65

[5] المرجع السابق ص 66

[6] احمد بن حنبل . المسند . تحقيق بدر الدين جتين . استانبول 1992م . ص 2323

يكون معني اللفظ بعيد النسبة عن الفهم العام وقد اوردنا اهم بعض هــذه الالفــاظ لتسهيل فهمها مع ان البعض يكتنفه الغموض حتي بعد الشرح

المريد : هو المتجرد عن ارادته والمراد هو المجذوب عن ارائــه مــع تهــيء الامور له فجاوز الرسوم والمقامات في غير مكابدة .

السالك : هو الذي مشي علي المقامات بحاله لا بعلمه .

السفر : هو الذي سافر بفكره في المعقولات والاعتبارات .

الطريق :عبارة عن مراسم الحق تعالي المشروعة التي لا رخصة فيها.

الوقت : عبارة عن حادث متوهم علق حصوله علي حادث متحقــق فالحــادث المتحقق وقت للحدث المتوهم تقول اتيك راس الشهر فالاتيان متــوهم وراس الشهر حادث متحقق فراس الشهر وقت الاتيــان [1] اذن هــو عبارة عن حالك في زمان الحال لا تعلق له بالماضي ولا المستقبل .

الادب : يريدون به ادب الشريعة، ووقتا ادب الخدمة ، ووقتا ادب الحق ، وادب الشريعة الوقوف عند رسومها ، وادب الخدمة الفناء عن رؤيتها مــع المبالغة فيها ، وادب الحق ان تعرف مالك وما له .

الانزعاج : هو اثر المواعظ في قلب المؤمن وقد يطلق ويراد به التحرك للوجد والانس .

القطب : وهو الغوث عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله من العالم فــي كل زمان .

الاوتاد : عبارة عن اربعة رجال منازلهم علي منازل اربعة اركان من العالم شرق وغرب وشمال وجنوب مع كل منهم مقام تلك الجهة .

الابدال : هم سبعة من سافر من القوم عن موضعه وترك جسدا علي صــورته حتي لا يعرف احد انه فقد فذلك هو البدل .

النقباء : هم الذين استخرجوا خبايا النفوس وهم ثلثمائة .

النجباء : هم اربعون وهم المشغولون بحمل اثقال الخلق .

---

[1] عبد الكريم بن هوزان القشيري ، الرسالة القشيرية ، مرجع سابق . ص 33

الامامان : هما شخصان احدهما عن يمين الغوث ونظره في الملكوت والآخر عن يساره ونظره في الملك وهو اعلي من صاحبه الذي يخلف الغوث.

المكان : عبارة عن منازل البساط لا تكون الا لاهله الكمال الذين تحققوا بالمقامات والاحوال وجاوزهما اما المقام الذي فوق الجلال والجمال فلا صفة له ولا نعت.

القبض : حالة الخوف في الوقت وقيل : وارد يرد علي القلب يوجب الاشارة الي عتاب وتأديب وقيل اخذ وارد الوقت .

البسط : هو عند ابن عربي حاله من يسع الاشياء ولا يسعه شئ وقيل هو حال الرجاء وقيل هو وارد يوجب الاشارة الي رحمة وانس .

الهيبة : هي اثر مشاهدة جلالة الله في القلب وقد يكون عن الجمال الذي هو جمال الجلال .

الانس : اثر مشاهدة الحضرة الالهية في القلب وهو جمال الجلال .

التواجد : استدعاء الوجد وقيل اظهار حالة الوجد من غير وجد .

الوجد : ما يصادف القلب من الاحوال المغنية له عن شهوده .

الوجود : وجدان الحق في الوجد .

الجلال : من نعوت القهر من الحضرة الالهية .

الجمع : اشارة الي حق بلا خلق .

جمع الجمع : الاستهلاك بالكلية في الله .

البقاء : رؤية العبد قيام الله علي كل شئ .

الفناء : عدم رؤية العبد لفعله بقيام الله علي ذلك .

الغيبة : غيبة القلب عن علم ما يجري من احوال الخلق لشغل الحس بما ورد عليه .

الحضور : حضور القلب بالحق عن الغيبه عن الخلق .

الصحو : رجوع الي الاحساس بعد الغيبة بوارد قوي .

السكر : غيبة بوارد قوي .

الذوق : اول المبادئ التجليات الالهية .

الشرب : اواسط التجليات .

الاثبات : اقامة احكام العبادة .

القرب : القيام بالطاعة وقد يطلق القرب علي حقيقة قاب قوسين .

البعد : الاقامة علي المخالفة وقد يكون البعد منك ويختلف باختلاف الاحوال فتدل علي ما يراد قرائن الاحوال .

الحقيقة : سلب آثار اوصافك عنك بأوصافه .

الخاطر : ما يرد علي القلب والضمير من الخطاب ربانيا كان او ملكيا او نفسيا او شيطانيا وقد يكون كل وارد لاعمل لك فيه .

علم اليقين : ما اعطاه الدليل .

عين اليقين : ما اعطته المشاهدة .

حق اليقين : ما حصل من العلم بما اريد به ذلك الشهود .

الوارد : ما يرد علي القلب من الخواطر المحمودة من غير تعلم ويطلق بازاء كل ما يرد علي كل اسم علي القلب .

الشاهد : ما تعطيه المشاهده من الاثر في القلب فذلك هو الشاهد وهو حقيقة ما يظهر للقلب من صوره المشهود .

الروح : يطلق بازاء الملقي الي القلب من علم الغيب علي وجه الخصوص .

السر : يطلق فيقال سر العلم بازاء حقيقة العالم به وسر الحال بازاء معرفة مراد الله فيه وسر الحقيقة ما تقع به الاشارة .

الوله : افراط الوجد .

الوقفة : حبس بين المقامين .

الفترة : خمود نار البداية المحرقة .

الرياضة : هي عبارة عن تهذيب الاخلاق النفسية .

المجاهدة : حمل النفس علي المشاق البدنية ومخالفة الهوي علي كل حال .

الفصل : فوت ما ترجوه من محبوبك .

الذهاب : غيبة القلب عن حس كل محسوس بمشاهدة محبوبه كائناً المحبوب ما كان .

الزاجر : واعظ الحق من قلب المؤمن وهو الداعي الي الله .

السحق : ذهاب تركيبك تحت القهر .

المحق : فناؤك في عينه .

الستر : كل ما يستر عما يفنيك وقيل غطاء الكون .,

التجلي : ما ينكشف للقلوب من انوار الغيوب .

المكشافة : تطلق بازاء الامانة بالفهم ، وتطلق زيادة الحال ، وتطلق بازاء تحقيق الاشارة .

المشاهدة : تطلق علي رؤية الاشياء بدلائل التوحيد وتطلق بازاء رؤية الحق في الاشياء وتطلق بازاء حقيقة اليقين من غير مشاهدة .

المحادثة : خطاب الحق للعارفين من عالم الملك والمشاهدة كالنداء من الشجرة لموسي عليه السلام .

المسامرة : خطاب الحق للعارفين من عالم الاسرار والغيوب .

اللوائح : هي ما يلوح من الاسرار الظاهرة من السمو من حال الي حال وعند ابن عربي ما يلوح للبصر اذا لم يتقيد بالجارحة من الانوار الذاتية لا من جهة القلب .

الطوالع : انوار التوحيد تطلع علي قلوب اهل المعرفة فتطمس سائر الانوار .

اللوامع : ما ثبت من انوار التجلي وقتين او قريباً من ذلك وقيل أن الله تعالي يورد في صفاء الاوهام كمثل لوامع البرق بعضها في اثر بعض ويبدي ذلك لقلوب اوليائه بلا توهم باصل ما عقدت عليه القلوب من تصديق والايمان بالغيب.[1]

الرغبة : رغبة النفس في الثواب، ورغبة القلب في الحقيقة ، ورغبة السر في الحق.

[1 1] الطوسي ، اللمع ، مرجع سابق . ص 412

الرهبة : رهبة الظاهر في تحقيق الوعيد ورهبة الباطن لتقليب العلم .

الاصطلام : نوع وله يرد علي القلب فيسكن تحت سلطانه .

الغربـة : تطلق بازاء مفارقة الوطن في طلب مقصود وتقال الغربة في الاغتراب عن الحال من النفوذ فيه والغربة عن الحق غربة عـن المعرفـة مـن الدهشة.

الهمـة : تطلق بازاء تجريد القلب للمني ، وتطلق بازاء اول صدق المريد ، وتطلق بازاء جمع الهمم لصفاء الالهام .

الفتوح : فتوح العبادة في الظاهر ، وفتوح الحلاوة في الباطن ، وفتوح المكاشفة.

الوصل : ادراك الغائب [1].

بعد ان تحدثنا في هذا المبحث عن بعض اهـم المفـاهيم والمـصطلحات المتداولة لديهم سنأتي في المبحث الثالث لنتناول مفاهيم اخـري اكثـر ارتباطـاً بموضوع بحثنا حيث نتحدث بصورة موجزة عن تصورهم لمفهوم وحدة الوجـود والتأويل والحلول والاتحاد والشطح لارتباط هذه المفاهيم ارتباطاً وثيقاً بالمعرفة الصوفية.

---

[1] ذكي مبارك , التصوف الاسلامي في الادب والاخلاق مرجع سابق , ص 55 – 59

المبحث الثالث
بعض اهم القضايا الصوفية

ادي تعدد طرق الصوفية الي انتشار معتقدات متعـــددة تفــشت فـــي صـــفوف الصوفيين بعضها مستوحي من الدين وبعضها مـــن الفلـــسفة ومـــن الاختبـــارات الشخصية ابرزها:

1-التوحيد و وحدة الوجود :

التوحيد من اسس الدين الاسلامي لكن الصوفيين وســـعوا نطـــاق التأويـــل متأثرين تارة بفلسفة افلاطون فقالوا ان الوجود الحقيقي واحد هو الله والعلم المحسوس هو ظل له لا وجود له في ذاته وانما هو تجل للذات الالهية في مظاهر متعددة ، ويرون انه عدم يستدل به علي الوجود الحقيقـــي المطلـــق الوحيد مصدر الحب والجمال الذي لا يدرك الا بالالهام والكشف ، وتـــارة يفيض افلوطين فقالوا ان الكائنات بجمادها ونباتها وحيوانهـــا وانـــسانها فيض من الله الواحد الاحد الذي لا وجود حقيقي ســـواه والـــذي لا يفـــسد الفيض وحدانيته .[1]

2-التأويل :

وقد عمد الصوفيون الي تأويل الايات تـــاويلا رمزيـــاً يلائـــم طـــريقتهم معرضين عن الظاهر حتي انشأوا له علما سموه علم المستنبطات وتحدث عنه صاحب اللمع قال : " أنه علم مواريث الاعمـــال التـــي يكـــشف الله تعالي لقلوب اصفائه من المعاني المذكورة وللطائف والاســـرار المخذونـــة وغرائب العلوم وطرائق الحكم في معاني القرآن ومعاني اخبـــار رســـول الله"[2] وقالوا انه " موهبة يمن الله بها علي المتصوفة فتصبح علماً لـــدنيا"[3]

---

[1] عبده الشمالي ، دراسات في تاريخ الفلسفة الاسلامية والعربية واثار جالها ، دار صادر بيروت ، الطبعـــة الخامسة ، 1979م ، ص 464 – 465

[2] المرجع السابق ، ص 466

[3] المرجع السابق ،ص 466

وفكرة الظاهر والباطن قد نادي بها المعتزلة ومتطرفوا الشيعة واستند اليها الفلاسفة في التوفيق بين العقل والنقل .

3-الاتحاد والحلول :

اما الاتحاد فالوصول اليه يقتضي ان يتقيد الصوفي بتعاليم طريقته واساليب شيخها واهمها [1]

اولا : الذكر وهو اما ظاهر أو باطن وفي الحالتين يجب ان يكون بالقلب ويستمر حتي تقف حركة اللسان وتذهب حروف الكلمات وصورتها من القلب ومدلولها فيشع نور الحق في قلب الذاكر ويقوده الي الغيبوبة والوجد فتخطف روحه مده وتكون المكاشفة او الاطلاع المباشر علي صفات الله والاتحادية . وهذا ما يسمي الوجد والتواجد والغيبة ، والذوق والسكر وتعقبها المكاشفة فالفناء ثم فناء الفناء فالبقاء ، ومن بلغ هذا المقام ارتفع الفرق بينه وبين الله بل فني فيه تعالي وتوحد الوجود ولا يتحقق الاتحاد الا للاصفياء المختارين .

ثانيا : السماع وهو اسلوب يعمد اليه بعض المتصوفة ليحصل لهم الوجد فيجتمع الصوفيون وحدهم وهم في حالة صفا وزهد ويخرج المتصوفة المبتدئون والمريديون لانهم لم يستعدوا له بالتقشفات وينصرف المجتمعون الي التأمل ويكون بينهم مغني او قوال بترنمهم بالالحان الدينية الشجية يصحب ذلك انشاد شعر روحي وعزف علي الالات الموسيقية الي ان يحصل الوجد ويغش علي فريق المتأملين ويعمد آخرون الي الرقص الصوفي تمام للمجاهدة وطلبا للانخطاف عن هذا العالم وتتلو الوجد المكاشفة التي يعبر عنها الصوفيين بجمل تحمل معني الاشراق وهذا الخطف الروحي يؤدي بصاحبه الي مقام الجمع فيصرخ تارة انا الله وينادي طوراً سبحاني فيسمي ذلك خلسات يطلع فيها علي

---

[1] عبده الشمالي ، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والاسلامية واثار رجالها مرجع سابق ص 461-462

نور الحق لكنها لا تدوم طويلاً فيرجع الصوفي الي مقام الفرق والا كان حلوليا واعلي درجات الوصال هي الفناء في الله

ولكن بعض المتصوفة غلطوا في تفسير فناؤهم فقالوا بمذهب الحلول الذي يري ان الله تجلي في صور المخلوقات ليعرف اذا كانت المخلوقات اجزاء منه او ظواهر لوحدانيته ، وارتات ان الشر نفسه جزء من الله لانه في مظاهر وجــوده وذهب جلال الدين الرومي هذا المذهب وعلله بان الشر ليس مطلق ولــولاه لمــا عرف الخير وان ما يظهر لنا شراً خير عند الله لانه من صفاته وصفاته منزهــة وقال ان الموجودات صور الله وان الله وحده يتمتع بوجود حقيقــي وقــد تجلــت صفاته فحلت فيه ذارت الوجود . [1]

4-الشطح :

سنستعمل نوعين من التعريف للشطح الاول باعطاء امثلة لعبارات شــاطحة ومن امثلتها ابن عربي في مقولته، فيحمدني واحمده ويعبدني واعبــده " [2] ومنهــا قول الحلاج " أنا الحق" [3]

اما النوع الاخر من التعريف فقد اورده الطوسي في كتابــه حيــث قــال " الشطح معناه عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهــاج بــشدة غليانــه وغليته الا تري الماء اذا اجري في نهر ضيق فاض علي حافتيه يقــول شــطح الماء في النهر فكذلك المريد الواحد اذا قوي وجده ولم يطلق حمل ما يرد علــي قلبه من سطوة انوار حقائقه سطع ذلك علي لسانه فيترجم عنها بعبارة مــستغربة مشكلة علي فهم سامعيها الا من كان اهل ويكون متبحراً من علمها وسمي ذلــك علي لسان اهل الاصطلاح شطحا "[4]

وبذا نكون قد تحدثنا بشئ من الايجاز عن التصوف عموماً وسنتناول فــي الفصل القادم بعض اهم مصادر المعرفة من عقل وحواس ومــن ثــم ســنتناول

---

[1] [1] عبده الشمالي ، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والاسلامية واثار رجالها مرجع سابق ص 454

[2] [2] د. عبد الله حسن زروق ، قضايا التصوف الاسلامية ، دار الفكر ، الخرطوم ، بدون تاريخ طبــع ص 295

[3] المرجع السابق ، ص 295

[4] المرجع السابق ، ص 295-296

المعرفة الصوفية عن طريق الالهام والاشراق وذلــك لنــري هــل ان مــصادر المعرفة من عقل وحواس لن توصلنا حقا الي المعرفة التي نبحث عنها وبذلك لجأ البعض الي مصدر آخر ام انه يمكن الاكتفاء بهذه المصادر فتعطينا الاجوبة لكــل استفسار .

الفصل الثاني
المبحث الأول
بعض النظريات التقليدية حول المعرفة

ثمة مجموعة متنوعة من المشكلات الفلسفية تكون من قبيل المعرفة، التيقن، التخيل، رؤية الأحلام، التخمين، الوقوع في الخطأ، التذكر، الإثبات والاستدلال... الخ وهذا الجزء من الفلسفة يسمى بنظرية المعرفة.

وهذه النظرية من أهم مباحث الفلسفة الثلاثة (نظرية المعرفة، نظرية الوجود، نظرية القيم) وذلك لارتباط المبحثين الآخرين بها ارتباطاً وثيقاً، فليس ثمة نظرية عن الوجود أو القيم إلا وتستند على تصور خاص للمعرفة، وطبيعتها، وحدودها، ، ومصادرها، بمعنى أن كل تفسير عن الوجود أو القيم يقوم على تصور معرفي خاص ومن ذلك ان وجودية افلاطون لا فصلها أو فهمها بمعزل عن تصوره للمعرفة[1].

وتدور بعض مشكلات المعرفة حول فكرة العلم مثلاً، وذلك بالمعنى الذي نعد به علم الفلك علماً ولا نعد التنجيم كذلك. وايضاً مشكلة تعليل قيام البراهين القاطعة على النظريات في الرياضة البحتة في حين أن مثل هذه اليقينيات القابلة للبرهنة لا يمكن أن توجد ولا يمكن أن نتوقع وجوده في بعض العلوم الأخرى (علم التاريخ مثلاً). وبعض هذه المشكلات تتعلق حول الأفكار وما يقوم به الذهن من علميات بحث واستدلال واستدراك وتذكر.. فكيف يمكننا أن نعرف على نحو يقيني ما إذا كانت العصا المغموسة إلى نصفها في الماء منكسرة في حقيقة الأمر أم لا؟ وكيف يمكنني أن اعرف على نحو يقيني ما إذا كنت أتذكر حقاً حادثة مضت أو أن الأمر لا يعدو وأنني أتخيلها فحسب ؟ [2]

---

1 - د. عبد المتعال زين العابدين، مدخل جديد الى الفلسفة، مطبعة جامعة النيلين – الخرطوم، الطبعة الأولى، 1995، ص 117.

2 – فؤاد كمال، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمها فؤاد كمال وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق راجعها واشرف عليها واضف اليها شخصيات اسلامية ذكي نجيب محفوظ، دار القلم بيروت – لبنان – بدون تاريخ طبعة، ص 475 – 476.

وبالإجمال فإننا عندما نتحدث عن المعرفة فان الحديث يدور حول ماهية المعرفة، طبيعة المعرفة، مصادر المعرفة، وإمكانية المعرفة.

إمكانية المعرفة:

هل المعرفة ممكنة ؟ هذه القضية تأتي في مقدمة قضايا المعرفة والمقصود هنا هل بوسع الإنسان أن يعرف العالم الذي يوجد فيه معرفة يقينية لا سبيل للشك فيها بشأن المواضيع المألوفة التي تدور حولها معرفة الإنسان.

فإذا كانت أقسام الفلسفة على الأقل في ثوبها القديم هي:[1]

1/ العلم الإلهي   2/ العلم الطبيعي   3/ العلم الرياضي

فالسؤال عن إمكانية المعرفة هو سؤال عن قدرة تلك المباحث في إن تمنحنا حقائق موضوعية يقينية لا لبس فيها.

ونجد أن مؤرخي الفلسفة درجوا على تقسيم الفلاسفة إلى مجموعتين :

1. منكرو الحقائق ما يطلق عليهم اسم الشكاك ، ويطلق على مذهبهم اسم المذهب الشكي، وكان هؤلاء يقولون بعدم امكانية المعرفة، وينفون الحقائق جملة، ويشكون في كل المعارف والحقائق وقد صحح هؤلاء الشكاك ومن اخذ بمذهبهم الاعتقادات المتضادة والمتناقضة والمتعارضة. فقالوا ان اعتقاد زيد في شئ واعتقاد عمرو في نقيضه لا غبار عليه. واستدلوا على مذهبهم هذا بحجج منها ما يعرف بحجة خداع الحواس، الحلم، واختلاف العقلاء. وكثيراً ما يرتبط هذا المذهب باسم السوفسطائيين الاغريق القدماء[2] وربما ينطبق لهذا المدى أو ذلك على الوضعيين المنطقيين المعاصريين الذين لا يقبلون سوى المعرفة الحسية. رافضين كل شكل آخر . كما تتمثل النزعة السوفسطائية في الأزمنة المعاصرة لدى بعض تيارات الفلسفة

1 – د. عبد المتعال زين العابدين، مدخل جديد الى الفلبسفة، مرجع سابق، ص 130.

2 – المرجع السابق، ص 131.

الوجودية التي تضع كل الثقل في الفرد أي الرجوع الى مقولة بروتقــروس القديمة القائلة أن الانسان ويعني الانسان الفرد هو معيار كل شئ.

2. مثبتوا الحقائق وهم القائلين بقدرة العقل الانساني على الادراك، وان بوسع الانسان مستخدماً أدوات الادراك لديه اضافة من عقل، وحواس، الوصــول الى هذه الحقائق والركون الى صحتها[1].

طبيعة المعرفة الانسانية :

ويقصد بها قضية العلاقة بين الذات المدركة "قوى الادراك لدى الانــسان" من جهة، وبين الاشياء المدركة "المواضيع الخارجية" من جهة أخرى. وثمة سؤال آخر مرتبط بهذا الموضوع .. كيف تتم عملية الادراك؟ بالاضافة الــى الــسؤال الخاص بطبيعة ذلك الذي تدركه الذات هل هو عــين الــشئ أم مجــرد مظهــر خارجي؟ وما هي طبيعة الافكار؟ وما أنواعها؟ ما المعيار الذي نحتكم اليــه فــي الحكم على معارفنا؟ هل ثمة سبيل للتيقن بان ثمة تطابق بين ما لدينا من افكار من جهة وبين الاشياء الخارجية التي تمثلها او تعبر عنها تلك الافكار .؟

كذلك نجد أن السؤال الذي شغل بال الفلاســفة هــو ذاك الــذي يخــتص بالمصدر الاساسي للمعرفة وهل هو العقل أم الحواس أم أن هناك مــصدر آخــر يتلقى منه الانسان معارفه؟ وفي الاجابة على هذا السؤال نجد أن الفلاســفة ومنــذ القدم قد انقسموا الى عدة تيارات سوف لن نعرض عليها جميعاً بل سنكتفي بــذكر أهم التيارات ومن أهمها التيار العقلي والتيار التجريبي والمدرسة النقدية وســنرى ايضاً كيف عالجت هذه التيارات مشكلة امكانيــة المعرفــة وطبيعــة المعرفــة، وبالاجمال المشاكل الرئيسية التي تعرضت لها المعرفة. وسنبدأ بالتيــار العقلــي وسنأخذ اثنين من الفلاسفة يعدان من بعض أهم فلاسفة هذا التيار نماذجــاً وهمــا افلاطون الذي يمثل التيار العقلي القديم، وديكارت الذي يمثل التيار العقلي الحديث.

التيــــار العقلي :

---

1 – د. عبد المتعال زين العابدين، مدخل جديد الى الفلبسفة، مرجع سابق، ص 131.

كل اتجاه علمي يفسر العقل طبقاً لغرضه ومقصوده، فاذا كان لـــه القـــدرة على التمييز بين الأمور الحسنة والقبيحة يكون العقل هو الاداة المميزة بينهما وهو مذهب الفلاسفة. واذا كان له قوة الاستنباط عل معرفة الأمور الحسنة والقبيحة يقع مورد البحث لدى المتكلمين. واما اذا اتصفت الافعال بالحسن القبح يكون غرضـــاً لبحث علم الأخلاق .

1. عرف الكندي العقل بأنه جوهر بسيط مدرك للاشياء بحقائقها.
2. كما عرفه ابن سيناء بأنه مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله.
3. وعرفه هيجل بأن العقل يشير الى مضمون لا يقوم في تمثلاتنا نحن فحسب بل يشير الى ماهية الاشياء ايضاً، وليس هذا المضمون بالقياس الى الذات شيئاً غريباً او دخيلاً عليها، كأنه يعطي من الخارج بل هو مـــن فعـــل أو انتاج الذات نفسها.[1]

ويرى أصحاب التيار العقلي أن العقل هو الاداة الوحيدة للمعرفة المـــزودة بالمقدرة على تحصيل الحقيقة المطلقة. وأن العقل يتطابق مع الاشياء فيحصل منها على معرفة يقينية لا تحدث فيها أدنى تشويه وهي معرفة المطلـــق. ولهـــذا قـــرر اصحاب هذا المذهب أن منشأ العقل اسمى من المحسات، وانه ملكة منعزلة عـــن عالم الحس وان عالم الحس عاجز عن شرحها وتعليلها كل العجز، وانها لا تخضع في مقاييسها للتجربة الحسية، وانها أهل لمنحنا ذلك الحدس الجلي الذي هو ادراك المطلق[2].

والمذهب العقلي مرتبط بالفكرة التي يتمثلها عن العقل ومجملها أنـــه ملكـــة سامية بعيدة عن كل تجربة حسية وهو الذي يجعلنا على صلة مباشرة بـــالمطلق، وهو فطري لدى جميع بني الانسان. ويرى هذا المذهب أن الحقيقة هي الجـــواهر

---

1 – محمد محمد طاهر شبير الخاقاني، نقد المذهب التجريبي، منشورات دار ومكتبة الهلال بيروت، الطبعـــة الثانية 1987، ص 287.

2 – د. احمد السيد علي رمضان، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مكتبة الايمان المنصورة، دون تاريخ طبـــع، ص 112.

الثابتة الصالحة لموضوعية المعرفة والتي لا يدركها الا العقل وحده[1]. وعن طريق الاستدلال العقلي الخالص وبغير لجوء الى أي مقدمات تجريبية يمكننـــا أن نـــصل الى معرفة جوهرية عن طبيعة العالم[2].

ويرجع هذا المذهب في العصر اليوناني الى ســقراط وافلاطــون، فكـــان سقراط يريد تحديد مفاهيم كل شئ وكانت هذه المفاهيم عنده تعبر عــن الجــوهر الثابت بين الاعراض المتغيرة في الاشياء، واما افلاطون اعتبر الجواهر الثابتــة عند سقراط هي المثل اي النماذج العقلية لكل ما هو موجود، وهي توجد في عـــالم منفصل عن الحواس والعقل يصل الى معرفة هذه المثل بواسطة التذكر أي الحدس الفوري المباشر الذي يشبه تذكاراً يستيقظ في نفوسنا.[3]

وفي العصر الحديث وصل المذهب العقلي الى اسمى مرتبة بفضل ديكارت ثم اتباعه، ومع أن الافكار الفلسفية التي يمكن ادراجها ضمن المذهب العقلـــي قـــد ظهرت في كل زمان ومكان الا أن ديكارت نبذ المفاهيم الارســطية ولا يقــر الا الطبائع الحقيقية الثابتة التي يدعوها بالفكر الفطري كالفكرة العلوية والقوة المفكرة والامتداد، والمبادئ الرياضية التي ليست في حاجة الى التجربة، ولا الى الحواس، ولا الى الخيال لكي تتكشف لنا والتي هي معروفة لنا بواسطة الحدس العقلي التي جعلها واضحة ومتميزة بالنسبة الينا[4].

وكان من أهم ما اتصف به المذهب العقلي حقيقة أنـــه النقــيض للمــذهب التجريبي أي أنه لا يستمد المعرفة بالعالم من الخبرة الحسية ولكنـــه يـــذهب الـــى القول بأن وراء الخبرة الحسية معرفة اسبق من ذلك يسميها افلاطون معرفة قبلية ويقول ديكارت عنها انها افكار فطرية موجودة بالعقل[5].

---

1 – المرجع السابق، ص 112.

2 – فؤاد كامل واخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 418.

3 – د. أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مرجع سابق، ص 112.

4 – المرجع السابق، ص 113.

5 – المرجع السابق، ص 114.

وفيما يلي سوف اتحدث عن بعض اهم اعلام فلاسفة المذهب العقلي وهما افلاطون وديكارت وسأبدأ بافلاطون مؤسس المذهب العقلي استناداً على بعض افكار استاذه سقراط.

أفلاطـون :

نلاحظ تاثر افلاطون بالفلاسفة الايليين ابلغ تأثير ولا سيما برمندس الذي كان يقول أن عالم الحس هو عالم التغيير والوهم ووراءه نجد عالم الوقائع الابدية الذي لا يتغير، وبذلك نجد أن الفلاسفة الايليون قد توصلوا الى نتيجة بالغة الخطورة فهم يرون أن ذلك الذي يخلو من التناقض حقيقي دون غيره، ثم تبينوا أن الشئ الوحيد الذي لا يمكن شرحه انما هو الحركة أو التغيير لأن الحركة والتغيير في تناقض مستمر ومن ثم غير قابل للشرح ومن هنا أمكن القول أنه مهما كانت عليه المظاهر فان الحقيقة ذاتها لا تتغير اطلاقاً فالتغيير هو الوهم ومن هنا بدأت فكرة أن حياة الحواس ليست الحياة الحقيقية وانما هي حياة الوهم بل والشر. بينما الحق واللا متغير الابدي أمره لا تتكشف الا للعقل أو لملكة من ملكات النفس السرية وربما تم ذلك بواسطة الله نفسه. ومن هنا نجد أن نظرية المثل لدى افلاطون تدرك بواسطة العقل في مقابل عالم الحس الناقص[1].

ونظرية المثل لدى افلاطون هي المرتكزة على معرفة الحقائق والذي يحب رؤية الحقائق هو الفيلسوف وليس نظره الى الشكليات والصور[2] وهي تقع في اتجاهين أحدهما منطقي والثاني ميتافيزيقي ويراد بالاتجاه المنطقي هو الواقع في قالب الكليات نظير كلية الانسان، والحيوان، وهكذا، في جميع الموجودات دون النظر الى الجزيئات الخارجية.

واما الاتجاه الميتافيزيقي في المثل وذلك بالنظر الى ناحية الكمال فيقول اذا وجدت عدداً من الافراد تشترك في اسم مشترك كان لهذه الافراد مثال مشترك ايضاً "أي صورة مشتركة" فمثلاً على الرغم من أن هنالك اسرة كثيرة فهناك مثال

---

1 – جون لويس، مدخل الى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، دار الحقيقة للطباعة والنشر في بيروت، الطبعة الرابعة، 1983، ص 26.

2 – محمد طاهر آل شبير الخاقاني، نقد المذهب التجريبي مرجع سابق، ص 292

واحد للسرير أو صورة واحدة له كما أن انعكاس السرير في المراة مظهـــر فقــط وليس حقيقي فكذلك الاسرة الجزئية الكثيرة ليست حقيقية اذ هي ليست سوى نسخ من المثال الذي هو السرير الحقيقي الوحيد والذي صنعه هو الله وادراكك للاسرة الكثيرة التي صنعها النجارون فهو مجرد رأي والفيلسوف باعتباره فيلسوفاً لا يرى بعينه الا السرير الواحد المثالي دون الاسرة الكثيرة التي يــصادفها فـــي العـــالم المحسوس[1].

فيرى افلاطون ان عالم الظواهر المتبدلة والمتغيرة هو محض ظل لعـــالم المثل ولا سبيل لادراك ذلك العالم الا خلال النشاط الفلسفي، وبـــذلك نلاحـــظ أن افلاطون قد ربط الميتافيزيقيا بموضوع المعرفة الحقة بحيث لا يستطيع الـــشخص الفصل بينهما. وقد جعل افلاطون أنواع المعرفة عنده على اربعة اقسام :

1/ المعرفة الحسية البحتة :

وهي إدراك صور المحسات في اليقظة او اشباحها في المنام وهذا النـــوع هو معرفة العوام التي يضعونها فوق كل معرفة ومدركها فينا هو الحواس وحدها وهي انقص أنواع المعرفة. وقد صورها افلاطون في اسطورة الكهــف بظـــلال التماثيل المنعكسة على الحائط المقابل لا وجه الموثقين[2].

2/ المعرفة الظنية :

وهي الحكم في المحسات بحسب ما هي عليه في نظر الحاكم ومدرك هـــذا القسم فينا هو الحواس والحس المشترك. وهذه المعرفة هي ارقى قليلاً وموضوعها المفاهيم الذهنية الجزيئية. وقد صورها افلاطون في الاســطورة بالتماثيـــل التـــي رفعها الاشخاص من الهواء من خلف السور ومجموع هـــذين القـــسمين يـــدعى بالاراء او بعالم المحسات أو بكل ما هو داخل الكهف. ومرتبة هـــذا القـــسم هـــي الوسط بين الجهل والعلم فهو أقل ظلاماً من الأول الذي يتجه الى اللا موجـــود أو

---

1 – محمد طاهر آل عشير الخاقاني، نقد المذهب التجريبي مرجع سابق، ص 293.

2 – د. محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، راجعه عباس محمود العقاد وذكى نجيب محفود، الـــدار المصرية للتأليف والترجمة ، دار الجيل للطباعة، بدون تاريخ طبعة، ص 174.

غير محدود، وهو أقل نوراً من الثاني الذي موضوعه الكلي (العـــام) أو المثـــال. ولهذا سمى موضوع العلم بالحقيقي وموضوع الآراء بنصف الحقيقي[1].

3/ المعرفة الاستدلالية :

وهي المعرفة التي يحصل عليها العقل بواسطة الجـــدل ويـــستولي علـــى قواعدها بطريقة الفرض ولهذا هو لا يعتبر الفروض كمبادئ يقينية وانما هو يعتمد عليها للوصول الى اليقينيات التي هي نماذجها ومدرك هذا القسم فينا هـــو ملكـــة التعقل وموضوعه هو المفاهيم الذهنية أو الفكر الرياضي وليس المقصود من هذه العلوم الا نواحيها النظرية فحسب (علوم الحساب، الهندسة، الفلك، الموسيقى) وقد مثل افلاطون لهذا القسم باشباح الكائنات الحقيقية المنعكسة فـــوق المـــاء خـــارج الكهف[2].

4/ المعرفة اليقينية :

وهي إدراك الفكر الخالص أو عالم المثل الذي وحده هو الحـــق، والـــذي مبدؤه الاول هو الخير الاسمى، والذي لا يـــستطيع أن يدركـــه الا الحكـــيم بعـــد استخدامه طريقة الجدل ووصوله درجة الاستنارة الالهامية ويدعى هذا القسم بالعلم اليقيني ومدركه فينا البصيرة، وقد مثل افلاطون هـــذا الجـــزء فـــي الاســـطورة بالكائنات الحقيقية التي تسير الى جانب الماء خارج الكهف والتي هـــي النمـــاذج الاولى لجميع الاشباح السابقة[3].

ونرى في هذا التقسيم أن افلاطون قد وضع الاراء بقسميها الظني والحسي داخل الكهف اشارة منه الا أنه لا يوجد شئ يمكن أن يكون موضع ثقـــة لمـــا لـــم تكشفه اشعة نور العقل بعيداً عن ظلمات المادة. ووضع العلم بقـــسميه الرياضـــي واليقيني خارج الكهف لأن العقل كشف الحجاب من هذه العلوم. فنجده قد فرق بين المعرفة والرأي، فالمعرفة في وجود شئ ما لا تكون في محط الخطأ ولكن علـــى

---

1 – المرجع السابق، ص 174.

2 – د. محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، مرجع سابق، ص 174.

3 – المرجع السابق، ص 176.

عكس الراي فانه لا يمكن أن يكون عن شئ لا وجود له اذ أن ذلك مستحيل ولأ ان يكون عن شئ موجود لأن ذلك عندئذ يكون معرفة. اذن فالرأي يكون عما هو موجود وغير موجود في آن معاً. ويعتقد افلاطون أن الموجودات الخارجية متضادة وهي وسط بين الوجود واللا وجود وبذلك يمكن جعلها موضوعاً للرأي لا للمعرفة. فمثلاً الاشياء الجميلة الجزئية هي من شأن الرأي أما المعرفة فانه تقع في نطاق الجمال من حيث ذاته. وبذا يكون موضوع الرأي غير موضوع المعرفة.[1]

ومن هذه النظرية تبرز بعض النقاط :

1. ناقشت هذه النظرية بأن العالم الذي خلقه الله هو العالم العرضي الذي يقع في زمان ومكان وهو عالم حياتنا اليومية، هو عالم الزيف والشر بالنسبة لافلاطون. فيما يظهر فالله لم يخلق الا وهماً[2].
2. يقول رسل عن افلاطون من ناحية المعاني الكلية انني استطيع أن اقول أن سقراط بشرى وافلاطون بشرى ويمكنني في هذه العبارات كلها أن أقول أن كلمة بشرى لها نفس المعنى بكل دقة لكن مهما يكن معنى الكلمة فمعناها يختلف عن معنى كلمتي سقراط وافلاطون وسائر اسماء الافراد الذين يتألف منهم الجنس البشري بشري ، فكلمة بشرى صفة ومن العبث الذي لا معنى له أن نقول أن البشرى، فافلاطون يظن أن الاسم الكلي (انسان) اسم لانسان نموذجي خلقه الله وما هؤلاء الناس الحقيقيون الا نسخ زائفة بعض الشئ وناقصة لذلك الانسان النموذجي[3].
3. وكذلك فان معظم ما يعتبره الناس معرفة لا يعدو وأن يكون شيئاً ظنياً سطحياً بالنسبة لافلاطون وبالتالي فان كل معارفنا في الحياة اليومية ليست بالمعرفة اطلاقاً وحتى في مجال العلم فان المعرفة فيه ظنية، فان الشمس

---

1 – محمد محمد طاهر آل شبير الخاقاني، نقد المذهب التجريبي، مرجع سابق، ص 292

2 – محمد محمد طاهر آل شبير الخاقاني، نقد المذهب التجريبي، مرجع سابق، ص 296.

3 – مرجع سابق، ص 295.

لا تدور حول الارض كمثال، عند افلاطون فهو لم يكن يريد علماً طبيعياً لأن مثل هذا العلم لا وجود له. فقط العلم لديه هو علم ما بعد الطبيعة[1].

ولكن مما يبرر نظرية افلاطون أنه كان يسير على خطى استاذه سقراط وذلك لأن سقراط كان يريد أن يضع حداً للسفسطائيين الذين أنكروا المعرفة كما اشرنا سابقاً وكان موضوع المعرفة بالنسبة لهم هي الحواس ففصل سقراط بين العقل وموضوع الحس وحرص على تحليل الالفاظ لتحديد معانيها وايضاح دلالاتها ففوت على السوفسطائيين الاعتماد على الاشتراك في الالفاظ وغموض معانيها وصرح بأن ما يبدو للحواس من الاشياء هو اعراضها المحسوسة ولكن وراء الاعراض تقوم حقيقتها أو ما هيتها وهي لا تدرك الا عن طريق العقل الذي يستعين في ادراك الماهيات باستقراء الحزيئيات فانتهى بهذا الى الحقائق الثابتة المطلقة في مجال المعرفة[2]. فساير افلاطون معلمه في موقفه تجاه السوفساطئيين الذين ردوا المعرفة الى الحس واطاحوا بالحقائق الثابتة في مجال المعرفة فحرص افلاطون للبحث في المعرفة وانتهى الى القول بأن وراء ادراك عوارض الاشياء والمعرفة الظنية بالمحسوسات تقوم الماهيات المتحققة في الاشياء والماهيات المفارقة للمادة هي المثل التي هي عنده مبادئ المعرفة ومعايير الاحكام والخير اسمى المثل وهو مصدر الوجود والكمال . فخالف سقراط من حيث أنه تجاوز الماهيات المتحققة في المحسوسات الى ما سماه المثل[3].

ومهما يكن من أمر فان افلاطون لم ينكر الوجود المستقل لعالم الظواهر رغم وصفه له في مرتبة جد متدنية اذا ما قيس بعالم المثل او عالم المعقولات، اذ هو محض ظل او شبح، وعالم الظواهر هذا الواقع المدرك من خلال الحواس يمثل حالة وسطى بين العدم وبين الواقع الواقعي[4].

---

1 – جون لويس، مدخل الى الفلسفة، مرجع سابق، ص 29.

2 – د. توفيق الطويل، فلسفة الاخلاق نشأتها وتطورها، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، 1985، ص 49 – 50.

3 – المرجع السابق، ص 73.

4 – د. عبد المتعال زين العابدين، مدخل جديد الى الفلسفة، مرجع سابق، ص 119.

كما أن افلاطون عندما يقول أن عالم الظواهر ليس هو العالم الحقيقي بل محض شبح أو ظل لوجود حقيقي يقبع خلفه فانه لا يشير الى تشككه في وجوده الموضوعي او حتى الحقيقي بمعنى نسبة للفظ حقيقي بل لا حقيقيتة مستمدة من المقارنة بينه وبين الواقع الواقعي اي عالم المثل.[1]

ونلاحظ طابع الصوفية في هذه الرؤية خاصة الثنائية التي تمثل قلب الوجود بين الواقع الواقعي من جهة والواقع من جهة أخرى وهي عين الثنائية التي تقابلنا في إطار الرؤية الصوفية للوجود عالم الغيب وعالم الشهادة.

كان هذا باختصار تصور افلاطون لماهية المعرفة وتصوره لامكانية المعرفة التي تأتي من العقل وحده الذي هو المصدر الوحيد للمعرفة وطبيعة المعرفة الانسانية فيما يختص بالثنائية الاساسية التي يقوم عليها النسق الفكري الافلاطوني وهي الخاصة بعالم المثل من جهة وعالم الظواهر من جهة أخرى.

وكان هذا هو الطابع السائد بالنسبة الى المذهب العقلي في العصر اليوناني. اما في العصر الحديث فقد وصل المذهب العقلي اسمى مرتبة بفضل ديكارت الملقب ابو الفلسفة الحديثة الذي طور المنهج العلمي الجديد من ماضية الافلاطوني وأقام التصور الجديد للكون بوضعه محكوماً بواسطة القوانين الطبيعية. لذا كان لابد للتعرض لهذا الفيلسوف ونرى نظريته عن المعرفة، وامكانيتها، وطبيعتها.

ديكارت :

- المنهج الديكارتي :

نجد أن ديكارت قد التزم منهجاً معيناً في بحثه عن المعرفة اليقينية الشاغل الذهني الاساسي الذي كان يؤرقه. فما طبيعة هذا المنهج ؟

كان ديكارت مؤمناً بأن الفكر الفلسفي في حاجة ملحه الى منهج جديد يطهره من رواسب الفلسفة المدرسية ويوجهه الى البحث المتحرر من اسر الفكر القديم والوسيط ويرشده الى اسلم الطرق واقومها للبحث عن الحقيقة في سائر الميادين ولذلك فهو يرى أنه لكي نحصل على الحقيقة ينبغي أن يتخلص الانسان

---

[1] المرجع السابق، ص119

دفعة واحدة من جميع الاراء التي سبق وتلقاه في حياته السابقة، ثم يبدأ من جديد ومن الاساس في بناء جميع نظمه ومعارفه[1].

يقول بيكون "لو بدأ الإنسان من المؤكدات انتهى الى الشك ولكنه لو اكتفى بالبدء في الشك لانتهى الى المؤكدات" بهذا دعا بيكون الى نوع من الشك هو اقرب ما يكون الى الشك المنهجي فيقول : "أن افساح المجال أمام الشك فائدتان الاولى تكون كالدرع الواقي للفلسفة من الأخطاء، والثانية تكون كحافز للاستزادة من المعرفة"[2].

وحتى تستجيب الفلسفة وتستوعب كل ما يصل اليه الانسان من حقائق ابتدأت بالشك لأن التفكير العلمي الفعال يبدأ بالشك لا من الايمان ولهذا يعتبر ديكارت من اوائل الذين دعو الى تحرير الفكرة والاصطباغ بالروح العلمية في العصر الحديث.[3]

ولذا فالمنهج الفلسفي لدى ديكارت لا يستقيم بغيرخطوه تسبقه هي الشك فيما يحوي العقل من أفكار قبل البدء في البحث بارادته امعاناً في النزاهة ورغبة في البعد عن التأثر بالافكار المسبقة حتى يصل العقل وحده الى المعرفة اليقينية[4].

فما طبيعة هذا العلم ؟

كان ديكارت شديد الاعجاب بالرياضيات التي تبدأ من بديهيات لا يمكن التشكيك فيها ثم ننتقل بواسطة البراهين الدقيقة التي لا يمكن تفنيدها الى نتائج مؤكدة ومقبولة من الجميع[5].

ومن هنا اتجه ديكارت الى أن يقيم الفلسفة الحديثة على نمط العلم الرياضي الذي يستخدم المنهج الاستنباطي في اقامة براهينه وفي استخلاص نظرياته حتى يتحقق للفلسفة ما تحقق للرياضة من دقة ويقين. يقول ديكارت: "أن المعرفة تكون

1 – د. أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مرجع سابق، ص 127.

2 – د. أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مرجع سابق، ص 61.

3–المرجع السابق، ص 61.

4 المرجع السابق، ص62

5 – جون لويس، مدخل الى الفلفسة، مرجع سابق، ص 82.

مستنبطة من العلل الأولى بحيث يكون من الضروري لاكتسابها أن نبدأ بـــالفحص عن هاتيك العلل الأولى أي بالفحص عن المبادئ وان هاتيك المبادئ لابد أن يتوفر فيها شرطان احدهما أن يكون من الوضوح والبداهة بحيـــث لا يـــستطيع الـــذهن الانساني أن يرتاب في حقيقتها متى امعن النظر فيها والثـــاني ان تعتمـــد عليهـــا معرفة الاشياء الأخرى بحيث انها يمكن ان تعرف بدون هذه الاشياء. ولا تعـــرف هذه الاشياء بدونها ويلزم بعد هذا أن نسعى الى ان نستنبط من تلك المبادئ معرفة الاشياء المعتمدة عليها بحيث لا يكون في سلسلة الاستنباطات شئ الا وهو بين كل البيان[1].

ونلاحظ أن للمنهج الرياضي عند ديكارت اربعة سمات[2] :

1. **البداهة :** وهي بداهة الافكار التي يستخدمها علماء الرياضة.
2. **الترتيب** : التي تسير بمقتضاه هذه الافكار.
3. **الدقة .**
4. **الوضوح .**

وحتى تتحقق هذه البداهة الرياضية يرى ديكارت أنه يجب ان تتخلص من بعض المعوقات وهي :

1. طرح الافكار الصادرة عن السلطات أياً كانت هذه السلطات لانهـــا اشـــد الافكار ميلاً مع الهوى وبعداً عن اليقين.
2. هجر الافكار التي يصفق لها الجماهير فليس كثرة الأصوات التي تتجمـــع على رأي ما هي بالضرورة دليلاً على صحتها.
3. عدم الاخذ بشهادة الحس لأنها كثيراً ما تكون خادعة.
4. هجر المنطق الارسطي كأداة للمعرفة. لأن القياس الارسطي لا توصل الى معرفة جديدة، فهو لا يستطيع ان يثبت لنا أكثر من حقيقة معينـــة تنـــدرج تحت اخرى اعم منها[1].

---

1 – ديكارت، مبادئ الفلسفة، سلسلة النصوص الفلسفية، ترجمة د. عثمان امين، دار الثقافة والتوزيع القاهرة، بدون تاريخ طبعة، ص 30.

[2] د. أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مرجع سابق، ص128

ويقوم المنهج الرياضي الديكارتي على دعامتين هما [2]:

1. **الحدس** : وهو الرؤيا العقلية المباشرة التي بها ندرك الأفكار والمعاني كما ندرك بها الخواص الطبيعية المجردة التي يطلق عليها ديكارت "الطبائع البسيطة" وهو إدارك لا يقبل الشك فيه.
2. **الاستنباط** : هو عبارة عن سلسلة حدوث متعاقبة أو هو فعل ذهني نستخلص بواسطته من شئ لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنه.

---

1 – المرجع السابق، ص 129.

[2] المرجع السابق، ص130

ومن هذين الفعلين وضع ديكارت قواعد لمنهجه هي :

1. **قاعدة اليقين:** وهي ان لا يقبل الشخص اي شئ على الاطلاق مالم يدرك في وضوح انه كذلك وان لا تقبل من الأحكام الا ما يعرض لعقلي منها في جلاء ووضوح ولا يداخلها اي شك.
2. **قاعدة التحليل:** وهي أن اقسم كل مشكلة افحصها الى أجزاء صغيرة ما وسعي التقسيم وحسبما تحتمل وذلك حتي يمكن حلها على خير وجهة.
3. **قاعدة التركيب** : وهي أن ارتب افكاري بابسط الموضوعات واسهلها من حيث الفهم كي اتمكن من الارتقاء تدريجياً الى معرفة الموضوعات الاكثر تركيباً، فافرض نوعاً من النظام حتى بين تلك الموضوعات التي لا يوجد بينها اي تتالي طبيعي.
4. **قاعدة الاستقراء** : أن اقوم بصدد كل مسألة باحصاءات شاملة واستعراض عام لها حتى أكون على يقين من انني لم اغفل شيئاً منها[1].

وبهذا نرى أن ديكارت قدم للعقل اربعة قواعد سهلة يمكن تطبيقها في كل بحث نظري. ولكن هل يمكن نقل ذلك المزيج الذي نجح نجاحاً باهراً في العلوم الرياضية الى مجال الميتافيزيقا ؟

أن وضع المنهج عند ديكارت لم يكن سوى خطوة أولية فحسب ذلك لأنه كان يطمح في أن يكشف عن طريقة كيفية الوصول الى معرفة الموجودات معرفة يقينية. وقد اتخذ الشك المنهجي طريقاً للوصول الى الحقيقة[2]. ولم يكن الشك عنده بطبيعة الحال شكاً لمجرد الشك بل كان بمثابة أضمن طريق للوصول الى اليقين. فديكارت يشك في صلاحية الاحساسات والمخيلة وبالطبع هناك جزء كبير مما تكون منه المعرفة يمكن البرهنة بسهولة على أنه قابل للشك[3]. وقد تبين أنه في مقدوره أن يشك في كثير من الأمور التي تعد بين الناس عامة على درجة كبيرة من اليقين ومن هذه الأمور على سبيل المثال ما يحيط به من اشياء مادية. ورأى

---

1 – د. أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مرجع سابق، ص 133.

2 – المرجع السابق، ص 136 .

3 – جون لويس، مدخل الى الفلفسة، مرجع سابق، ص 82.

في تبرير ذلك أنه يرى بعض الاشياء المادية ويحس بها الا أنه طالما شعر بصدد اشياء كهذه في مناسبات أخرى كثيرة بيقين لا يقل عن ذلك اليقين ثم تبين له فيما بعد أنه انما كان يحلم وان جميع الاشياء التي اعتقد أنها تحيط به لم تكن الا وهماً، بل أنه يستطيع أن يشك في أن له بدناً فبدنه ليس سوى شئ مادي من بين سائر الاشياء المادية وقد يكون هذا الشئ بدوره وهماً[1]؟ ومما يزيد شكي أني أجد في النفس فكرة اله قدير يقال انه كلي الجودة وهو مع ذلك يسمح ان اخطئ احياناً فاذا كان سماحة هذا لا يتعارض مع جودته فقد لا يتعارض معها ان اخطئ دائماً. وقد تكون هناك روح خبيث قدير يبذل قدرته ومهارته في خداعي في خطئ في كل شئ حتى أبسط الأمور وابينها، مثل أن اضلاع المربع اربعة أو أن اثنين وثلاثة يساوي خمسة. ولكن اذا كان هذا لا يتفق مع كرم الله ورحمته فربما كان هناك شيطان ماكر يستخدم ما أوتي من قوة لاضلالي. وعلى ذلك تكون جميع الاشياء التي اراها محض أوهام يستخدمها هذا الشيطان شراكاً لسذاجتي[2].

اي شئ اذن يمكن أن يكون على مناعة من الشك؟ هناك على الاقل شئ واحد هو أنه يشك، لأنه لو شك في أنه يشك فسيظل من الثابت على نحو يقيني انه يشك في انه يفكر لأن الشك ليس الا نوعاً من التفكير. فهو اذن وجد قضية واحدة غير قابله للشك هي أنا أفكر ويترتب على هذه القضية أنا موجود لأنه من البين بذاته ان شيئاً لا يمكن أن يفكر دون أن يكون موجوداً وبذلك يستطيع ديكارت أن يكون على يقين من وجوده لأنه يفكر وهي حقيقة قد عبر عنها في الصيغة الديكارتية "أنا أفكر اذن أنا موجود"[3].

يقول ديكارت "ونظراً الى أني رأيت أن من يريد أن يشك في وجوده في كل شئ لا يستطيع مع ذلك أن يشك في وجوده حين يشك وان ما سبيله في

---

1 – فؤاد كامل واخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 190.

2 – د. أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مرجع سابق، ص 139.

3 – فؤاد كامل واخرون، الموسوفة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 191.

الاستدلال هذا النحو من عدم استطاعته أن يشك في ذاته ولو كان يشك في كل ما سواه ليس ما نقول عنه بدننا بل ما نسميه روحنا أو فكرنا"[1].

انتهى ديكارت من شكه الى أول حقيقة يقينية اثبت بها انيته هي أنا أفكر أذن أنا موجود ولما كان ذلك من الوضوح بحيث لا يدع مجالاً للشك اتخذه اساساً لفلسفته وجاهر بأن كل ما يتصف بالوضوح والتميز فهو يرتفع فوق كل شك وقد توصل ديكارت الى مبدئه بحدس مباشر لا باستدلال عقلي ولا بتجريب حسي وهذا النور العقلي المباشر تدرك الافكار الفطرية والطبائع البسيطة التي تقترن بالوضوح والتميز[2].

ومن الطبيعي أن يتحول ديكارت الى مضمون افكاره وهنا يجد لديه من بين ما لديه من افكار فكرة كائن كامل او فكرة الله بعد ان اثبت وجوده كذات مفكره ووجوده كجوهر روحي مفكر[3]. وهنا يتطرق ديكارت الى اثبات وجود الله في نطاق الكوجيتو فنراه يحاول أن يثبت بالدليل وجود جوهر روحي سام هو علة وجود الجوهرين النفسي والمادي[4].

ويلاحظ أن الفكر الفلسفي قبل ديكارت كان يحاول اثبات وجود الله عن طريق اثبات وجود العالم الخارجي أولاً والاستناد عليه. اما ديكارت فانه بعد أن اثبت وجود انيته بانه كائن أو جوهر مفكر ووجد في نفسه أفكاراً فطرية، لا مجال للشك فيها فكرة "الكامل اللا متناهي" وقد اثبت وجود الله عن طريق براهين ثلاثة منها :

1/ الدليل الانساني "التجريبي" :

هذا الدليل مبني على وجود فكرة الكائن الكامل اللامتناهي، المتصف بجميع صفات الكمال يقول ديكارت " أني استطيع أن أدرك موجوداً له الكمال المطلق وهو جوهر لا متناهي ازلي ثابت منفصل عني وكله معرفة وكله قدرة وهو الذي

---

1 – ديكارت، مبادئ الفلسفة، مرجع سابق، ص 38.

2 – توفيق الطويل، فلسفة الاخلاق نشأتها وتطورها، مرجع سابق, ص 174.

3 – فؤاد كامل واخرون الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 191.

4 – د. احمد السيد علي رمضان، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مرجع سابق، ص 143.

خلقني وخلق جميع الموجودات الأخرى اذا كان ثمة موجودات أخرى. ولما كنت موجوداً متناهياً وناقصاً لهذا فليس في قدرتي أن اتصور بنفسي فكرة موجود لا متناهي ذي كمال مطلق، لأني أدرك في جلاء ووضوح أن اي معلول لابد له من علة كف له تكفي لاحداثه. ومن حيث أني متناه الوجود فلن استطيع اذن أن أتخيل بنفسي وجود موجود لا متناه، لهذا فان موجوداً هذا شأنه لابد من أن يكون موجوداً بالفعل والا لم أكن استطيع أن أكون فكرة عنه"[1].

2/ دليل الخلق :

هذا الدليل يكمل ويؤيد الدليل السابق ويقصد به خلق الذات لا العالم لأن استمرار وجودي يحتاج الى تعليل، اذ لا يكفي أن يخلقني الله أول مرة وكفى، بل اني بحاجة الى وجوده ليخلقني في كل لحظة خلقاً جديداً، فالزمان يتألف من جزيئات زمنية لا نهائية متعاقبة، ولا تعتمد البرهنة الزمنية في وجودها على البرهنة التي سبقتها بأي حال من الأحوال وعلى ذلك فكوني كنت موجوداً منذ لحظة لا يجوز أن يكون سبباً في وجودي الآن، واذن فيستحيل أن يستمر وجودي الا اذا كانت هناك قوة تخلقني في كل لحظة خلقاً جديداً. ومعنى ذلك أن مجرد وجودي دليل على وجود الله وان استمرار وجودي دليل آخر على وجوده. وذلك لأنني لا استطيع أن أتصور نفسي خالقاً لوجودي اذ لو كان لي القدرة على أن أخلق نفسي لكان من باب أولى أن امنح نفسي ما ينقصني من الكمالات. لأن الكمال صفة تضاف الى الوجود فالذي يستطيع أن يهب الوجود يستطيع أن يهب الكمال، اذن فالله موجود[2].

3/ الدليل الانطلوجي :

يعرض ديكارت هذا الدليل فيقول "ان فكرة موجود لا متناه مطلق الكمال تتضمن منطقياً وجود هذا الموجود" أي أن فكرة الكمال تتضمن وجوده بالضرورة فوجود الله يلزم من ذات فكرتنا عنه اى مجرد تعريفه. ذلك لأن الكائن الذي لا

---

1 – د. احمد السيد علي رمضان، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مرجع سابق ، ص 143.

2 – المرجع السابق، ص 144.

يوجد لا يمكن أن يكون لا متناهياً وكاملاً لأنه وهو لا موجود يفقد أهم صفة جوهرية من صفات اللا متناهي وهي الوجود. ويرى ديكارت أن الوجود متضمن في فكرتنا عن الله كما يتضمن تعريفنا للمثلث أن مجموع زواياه تساوي قائمتين أي أننا كما نستطيع أن نستخرج من تعريف المثلث هذه الخاصية فاننا كذلك نستطيع أن نستخرج من تعريف فكرة الله أنه موجود[1].

ولكن ما الضمان بأن ما لدينا من أفكار عن العالم ليست هي محض أوهام؟

وهنا يتحدث ديكارت عن إمكانية وجود روح اشياء خارجية لا وجود لها فيقول : "بوسعنا أن نشك في جميع الاشياء التي بدت لنا من قبل يقينية جداً بل نشك في براهين الرياضة وفي مبادئها وأن تكون في ذاتها جلية جلاءاً كافياً لأن من الناس من اخطاؤا وهم يفكرون في مثل هذه الأمور وعلى الخصوص لأننا علمنا أن الله الذي خلقنا يستطيع أن يفعل ما يشاء وما ندري بعد فربما كانت مشيئته أن يجعلنا بحيث نكون دائماً على ضلال حتى في الاشياء التي نظن أننا على بينة منها فانه ما دام سمح بأن نضل في بعض الاحيان، كما علمنا من ملاحظة فلم لا يستطيع أن يسمح بأن نضل على الدوام"[2] فيرجع ديكارت ليقول "الله سبحانه وتعالى وبواقع أن الله هو التجسيد الحي لكل الكمالات الخير المطلق، الحق المطلق، الصدق المطلق، فانه بالتالي لا سبيل للحديث عن إمكانية أن يخدعنا أو يسمح لروح شريرة أن تخدعنا أو تجعلنا ضحايا لوهم شامل لا يبرأ"[3].

ويجد المدقق في ميتافيزيقية ديكارت أن معرفة الله التي تقدمها لنا ليست في نظر ديكارت هدفاً وانما وسيلة فديكارت يعتقد أن الهدف الذي وضعه نصب عينيه هو اصدار أحكام متينة وحقة على جميع الموضوعات التي تعرض لها لا سبيل الى الوصول اليها بدون البحث عن اساس اليقين في الله ذاته. اذن فاليقين هو

---

1 –– د. احمد السيد علي رمضان، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مرجع سابق, ص 145.

2 – ديكارت، مبادئ الفلسفة، مرجع سابق، ص 55.

3 – د. عبد المتعال زين العابدين، مدخل جديد الى الفلسفة، مرجع سابق، ص 154.

موضوع الرهان يقين الرياضيات والطبيعيات التي على اساسها تنهض جميع الفنون[1].

وبعد هذا فاين موقع المعرفة الحسية من تصور ديكارت؟

يميز ديكارت بين صنفين من المعارف :

1/ المعرفة الأولية : وهي معرفة بديهية وقبلية وهي مفطورة في العقل الانساني كما أنها بينة بذاتها، ومن الامثلة لهذه المعرفة نجد مبادئ المنطق مثل مبدأ الذاتية وصياغة هذا المبدأ "أن الشئ هو عين ذاته ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر" ومبدأ التناقض والحقائق الرياضية والبديهيات المنطقية مثل الكل أكبر من الجزء. فكل هذه المعارف كما يرى العقلانيون هي معارف أولية غير مستقاة أو مكتسبة من التجربة بل مفطورة في الانسان منذ ميلاده وهي بينة بذاتها لا تحتاج شهادة الحواس وهي وحدها يقينية وصادقة في كل زمان ومكان[2].

2/ المعرفة التجريبية البعدية : وهي المعرفة التي تعتمد على التجربة وهي معرفة غير يقينية[3]. ولا تصبح الطبيعة موضوعاً للمعرفة العلمية عند ديكارت الا تلك التي يبرز منها كل ما يقبل القياس. فاللون والصوت والطعم والحياة والشعور والجمال والاخلاق لا تمت الى العالم الطبيعي بصلة أنها اشياء في الذهن وان العالم في حد ذاته ليس فيه الا الكثافة والحركة أنه لا يكتسب تنوعه وتراثه الكيفي الا من خلالنا[4]. يقول ديكارت "ان التجربة قد دلتنا على أن حواسنا قد خدعتنا في مواطن كثيرة وانه يكون من قلة التبصر أن نطمئن كل الاطمئنان الى من خدعونا ولو مرة واحدة[5].

---

1 – إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طربيشي، القرن السابع عشر الجزء الرابع، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1983، ص 84.

2 – د. عبد المتعال زين العابدين، مدخل جديد الى الفلسفة، مرجع سابق، ص 169.

3 – المرجع السابق، ص 169.

4 – جون لويس، مدخل الى الفلسفة، مرجع سابق، ص 84.

5 – ديكارت، مبادئ الفلسفة، مرجع سابق ص 54.

أما الأفكار التي لدينا في حد ذاتها فقد قسمها ديكارت الى ثلاثة اقسام[1] :

1/ الأفكار الفطرية: وهي الأفكار التي من حيث جوهرها قبلية أي سابقة على كل تجربة وهي تولد مع الانسان منذ ميلاده ويشترك فيها جميع البشر وهي واضحة وبينه بذاتها كما أنها لا تشير ولا تدل على وقائع بعينها مفردة من التجربة او العالم الخارجي ومن ثم فان الحواس ليس مصدر تلك الافكار الفطرية.

2/ أفكار عرضية : وهي الأفكار التي تنتج عن اشياءؤ خارجية اي اشياء خارج العقل.

3/ أفكار مصطنعة : وهي أفكار من صنع العقل نفسه.

ويرى ديكارت أن للفكرة صدق موضوعي أو حقيقة موضوعية فان ما تحتويه من حقيقة يجب ان يكون ناتجاً عن شئ آخر يمتلك أو يحتوي على حقيقة أكثر مما تحتويه الفكرة أما صورياً او على صعيد الرتبة أي يكون مصدر الفكرة اكثر سمواً ورفعة من الفكرة نفسها. يرى ديكارت أنه اذا كان لأفكارنا عن الاشياء المادية الخارجية أن تكون ذات حقيقة موضوعية فيجب أن تكون صوراً أو نسخاً للاشياء المادية أو أن تكون نتاجاً لما هو أعلى أو أرفع منها فاذن ستكون حينئذ من فعل أذهاننا أو من فعل الله. كما كان ديكارت يرى أن افكارنا في حد ذاتها لا يمكن أن تكون على وجه الدقة صادقة او كاذبة أن ما يكون صادقاً أو كاذباً هو استخدامنا للافكار[2]. ونجد أيضاً أن منهج ديكارت هو التفرقة بين ما هو واضح ومتميز وبين ما هو غامض في كل شئ. يقول ديكارت "أن ما يميز بين الفكرة الحقيقية والفكرة الزائفة أنما هو وضوحها وتميزها". ثم الاعتقاد بحقيقة ما هو واضح والشك فيما هو غامض. والمتمثلات الحسية التي تكون لدينا من الاشياء الخارجية غامضة ومبهمة ولكنها تنحل كلها الى معان واضحة ومتميزة اي الى اشكال وامتداد وحركة، والامتداد والحركة شيئان واضحان ولذلك فهما الشيئان

---

[1] د. عبد المتعال زين العابدين، مدخل جديد الى الفلسفة، مرجع سابق، ص 152

[2] المرجع السابق ,ص152-153

الحقيقيان او الشيئان الواقعيان في الاشياء الخارجية، والعالم عبارة عن ميكانيكا هندسية كل شئ فيه يتم ويفسر بالشكل والحركة، ولكن مع أن الله وهبنا ذهناً محيطاً بكل شئ فلا ينبغي لنا من أجل ذلك أن نعده مسئولاً عن اخطائنا لأن كل ذهن مخلوق متناه ومن طبيعة الذهن المتناهي ان لا يكون تام المعرفة ولكن من المستيقن أننا لن نأخذ الخطأ بدلاً من الصواب قط مادمنا لا نحكم الا على ما ندركه في وضوح وتميز"[1]. اذن فالمعيار الذي يمكن أن نحكم به على الخطأ والصواب فيما لدينا من معارف هو وضوح الفكره وتميزها.

ومما قد يؤخذ على ديكارت في منهجه بعض الأمور ومن ذلك أنه مثلاً في الكوجيتو الديكارتي "أنا افكر اذن أنا موجود" يشتمل على قضيتين بالمنظور الديكارتي وهما أنا أفكر وأنا موجود. وقد توصل ديكارت الى القضية الأولى من خلال شكه في كل شئ في الحسيات وفي العقليات وفي الأحلام ... الخ وتنبه في النهاية الى أنه يشك في كل شئ وتبعاً لذلك فهو كائن مفكر لأنه يشك ويقرر ولهذا توصل الى مقولته الأولى أنا أفكر. وعلى ذلك فهذه القضية كناية عن قضية تجريبية واذا كانت كذلك فان تصور نقيضها أمر ممكن ومقبول في المنطق ومن لدن العقل بمعنى أنه يمكن القول أنا لا أفكر أو أتصور الانسان مثلاً بأنه مخلوق أو كائن غير مفكر. وعلى ذلك فالقضية الاولى أنا لا أفكر قول ينكر نفسه بنفسه. واذا كانت القضية أنا أفكر قضية تجريبية وتصور نقيضها أمر معقول ومقبول سواء من ناحية العقل أو المنطق. كحال كل القضايا التجريبية فتكون القضية أنا أفكر اذن فانا موجود هي قضية تحليلية والقضية التحليلية هي القضية التي لا يضيف محمولها اي شئ جديد الى موضوعها أو هي القضية التي يردد فيها محمولها نفس موضوعها وبذلك يكون القول أنا موجود في القضية انا افكر اذن انا موجود لم يضف في الواقع أي شئ جديد الي القضية الاولي انا افكر وذلك نظراً لأنه لا يمكن تصور التفكير اصلاً دون وجود الكائن المفكر. وعلى ذلك فالقضية أنا موجود متضمنة في القضية أنا أفكر واذن فالقضية أنا أفكر تلغي فعلياً القضية

---

1 – ديكارت، مبادئ الفلسفة، مرجع سابق ص83.

أنا موجود لأنني لا يمكن أن أفكر الا اذا كنت موجوداً. اما اذا سلمنا بأن "أنا افكر اذن أنا موجود" عبارة عن قضية تحليلية فذلك يعني أنه صادق صدقاً مطلقاً لأن من خصائص القضايا التحليلية كالقضايا الرياضية والقضايا التكرارية "الشمس هي الشمس" والقضايا التعريفية "الطالب هو الذي يذهب الى المدرسة" والقضايا المرادفية "الليث هو الأسد" أنها صادقة صدقاً مطلقاً وهذا معناه أن الكوجيتو لم يأت بشئ نجهله ولم يضف الى معارفنا ما لا نعرفه. ويرى بعض الفلاسفة والمناطقة أن الكوجيتو ما هو الا كناية عن استدلال قياس ينسج على منوال القياس الأرسطي الذي هاجمه ديكارت بشدة. اضمرت مقدمته الكبرة وهي كل مفكر موجود ويمكن صياغته على الصورة التالية :

كل مفكر موجود "مقدمة كبرى"

أنا ديكارت أفكر "مقدمة صغرى"

انا ديكارت موجود "نتيجة"

واذا كان الكوجيتو "عبارة عن قضية تحليلية فذلك يقتضي التسليم بأنه قضية صورية بحتة فارغة من أي مضمون تجريبي كما هو الحال تماماً بالنسبة الى قضايا المنطق الصوري والرياضيات وما هو صوري لا يمكن أن يصلح اساساً لإثبات اي شئ خارج عن نطاق العقل[1] .

أما وجه الدليل الانساني لإثبات وجود الله بأن فكرة الكمال التي يجدها في نفسه ليست موجوده لدى الناس جميعاً وعلى الدليل الخلقي بأنه يستند على مقدمات لا تقبل البرهان فهي بمثابة مسلمات وعلى الدليل الانطولوجي بأن العقل لا يربط بين الاشياء بل يربط بين الافكار المجردة[2].

أما الأفكار الفطرية لدى ديكارت فقد تعرضت ايضاً للنقد وسنرى كيف أن جون لوك قد فند هذه الافكار واحدة بعد الأخرى، وذلك نسبة لوجود نزاع بين العقلانيين والتجريبيين وقد كان مرد هذا النزاع الى اختلاف الرأي بين الفريقين

---

1 – د. أحمد السيد رمضان، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مرجع سابق، ص 156 – 157.

2 – المرجع السابق، ص 158.

بصدد المعرفة الصادقة أو اليقينية فالعقلانيين يرون أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة أما التجريبين فيرون أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة.

كان هذا رأي العقلانيين بصورة عامة عن ماهية المعرفة وطبيعتها وامكانياتها وكيفية التوصل الى معرفة يقينية ولكن هل يشاركهم التجريبيون هذا الرأي وما هي نقطة الخلاف بينهم وكيف يتصورون المعرفة وامكانيتها هذا ما سنتطرق اليه في المبحث القادم من هذا الفصل وهو عن المذهب التجريبي.

المبحث الثاني
المذهب التجريبي

تعني كلمة التجريب في استعمالها المألوف (وهي مشتقة من الكلمة اليونانية "empiria = التجربة") استخدام المناهج التي تقوم على التجربة العلمية بدلاً من أن تقوم على مجموعة من المبادئ النظرية المسلم بها. لكن هذه الكلمة لا تستخدم في الفلسفة الا بمعنى جد مختلف عن معناها المألوف وهو معنى اصطلاحي يشير الى النظرية الفلسفية القائلة بأن جميع المعارف مستقاه من الخبرة[1].

أن المبادئ العامة للتجريبية تتعارض اساساً مع مبادئ الفلسفة العقلية فثمة سؤالين رئيسيين هما موضع الخلاف بين العقلانيين والتجريبيين يتعلق أولهما بالمدركات القبلية أو الأفكار الفطرية، أي تلك الافكار التي يرى العقليون أنها غير مستمدة من الخبرة الحسية، والعقليون يسلمون ببعض المدركات الحسية لكنهم يذهبون الى ان معرفتنا بالعالم تتضمن ايضاً مدركات قبلية كإدراكي للعلة والجوهر. ومن السمات الاساسية في التجربة أن تنكر وجود مثل هذه الافكار. ومن هنا كان التجريبيون يرون أحد رأيين فاما أن يروا أن المدركات القبلية يمكن أن تحلل أو تفتت الى مجموعة من مدركات ابسط مستمدة من الخبرة، واما يرون أن هذه المدركات ليست مدركات حقيقية على الإطلاق، وموضوع الخلاف الثاني هو فيما يتعلق بالقضايا او العبارات القبلية فكلا الفريقين يتفقان بصفة عامة على جميع الحقائق الضرورية قبلية لأننا لا نستطيع أن نتعلم من الخبرة الا ما قد يكون محتملاً الوقوع، وما هو محتمل الوقوع ليس ما لابد أن يكون كذلك. لكن التجريبيين الذين يعتقدون أننا لا نملك من الوسائل ما يمكننا من تحصيل المعرفة الا عن طريق المشاهدة لما يحدث يرون ان الحقائق الضرورية ليست صادقة الا بحكم التعريف او انها انها تحليلية، اما العقليون فيرون أن بعض العبارات القبلية تركيبية اي انها تخبرنا بشئ عن طبيعة العالم. ومن الخصائص المميزة للتجريبية

---

1 – فؤاد كامل واخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 149.

انها تنكر قدرة العقل على أن يضمن لنا صدق عبارة تركيبية بـالمعنى الـصحيح للتركيب وبالتالي ينكرون اية قضية يمكن أن تكون قبليـة وتركيبيـة فـي نفـس الوقت[1]. وقد ترتب على هذا ما يلي :

أن كل شئ في العقل البشري مكتسب، وانه لا يوجد شئ فطـري البتـة، ويرفض المبادئ العامة والضرورية أو المطلق منها على الاقل. اذ أن العقل هـو ثمرة التجربة فهو يتعلق بشروط تتفاوت في التنوع قلة وكثرة وهو لا يشمل علـى شئ من العمومية الا في الحدود التي تبقى فيها هذه الشروط على مـاهي عليـه. وهذا العقل لا يزيد على كونه محللاً سلبياً للاستقبال، وانه ينحصر فـي تـسجيل الانفعالات الآتية اليه من الخارج دون اي فعل ايجابي خاص من جانبه كانه قطعة لينة من الشمع[2].

وقد قام بتنمية التجريبية مجموعة من الفلاسفة بصفة خاصة لوك وبـاركلي وهيوم ومل وسنكتفي في هذا البحث بذكر اثنين يعدان من بعـض أهـم فلاسـفة المذهب التجريبي وهما ارسطو وجون لوك.

أرسطـو طاليس :

أن كلمة تجربة لدى ارسطو تشير الى النتاج غير المنظم للادراك الحـسي والذاكرة والحاجة الى الذاكرة هنا واضحة اي من أجل الحفاظ على ما تم ادراكـه من خلال الحواس اى الحفاظ عليه في العقل[3].

فبينما كان افلاطون يرى ان عالم الشهادة هو مجـرد ظـل لعـالم المثـل ويعزف عن دنيا الحس نرى ارسطو يتمسك بدنيا التجربـة الانـسانية[4]. فيـرى ارسطو أن التجارب هي طريق المعرفة وذلك لأن الانسان مستعد لادراك المعاني العامة وهو لا يستطيع ادراكها الا اذا ادرك مجموعة من الحوادث الفردية وهو لا يدرك هذه الحوادث الا بالحواس. اذن فالحواس كافية لتحقيق المعرفة مـا دام ان

---

1 – فؤاد كامل واخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 150.

2 – أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مرجع سابق ص 69.

3 – د. عبد المتعال زين العابدين، مدخل جديد الى الفلسفة، مرجع سابق، ص 187.

4 – د. توفيق الطويل، فلسفة الاخلاق نشأته وتطورها، مرجع سابق، ص 90.

العالم الخارجي له وجود ذاتي لا يتغير بحيث لو لم يوجد المدركون بحواسهم وعقولهم لوجد العالم كما هو، ولما كان لذلك العدم اي تأثير وهذا الثبات الذاتي للعالم هو الذي جعله ينتقل الى نفوسنا بواسطة الحواس على ما هو عليه اذ لو كان غير ثابت لانتقل الينا بطرق مختلفة ولهذا ضل السوفسطائيون حين زعموا أن الحقائق نسبية اعتبارية وان الافراد مقاييسها ولو كان ذلك صحيحاً لما كان للمعرفة عين ولا أثر[1].

ونجد قد أنكر عالم المثل وقرر ان الفكرة العامة لا تعادل مثالاً موجوداً في السموات ولكنها شئ حقيقي تماماً شئ يشارك فيه عدد من الاشياء المختلفة كل شئ يحتوي على ما يجعل منه عضواً في فصل معين كما انه يحتوي على ما يميزه من بقية افراد ذلك الفصل فكل القطط فيها شئ مشترك بينها جميعاً ومع ذلك تختلف القطط فيما بينها، ان هذه الميزة الخاصة التي تجعل من شئ ما رغم ما يتسم به من معالم خاصة عضواً في فصل معين هي بمثابة صورة او شكل مطبوع عليه شكل يشترك فيه عدد من الاشياء المختلفة. والان نستطيع أن نتصور ان العقل في مقدوره ان يجرد الصورة من واقع الشئ وان يفكر فيها باعتبارها فكرة عامة "القط مثلاً". في هذه النقطة ينفصل ارسطو طاليس عن استاذه افلاطون فهو لا يحتاج الى عالم من الصور المجردة بل يكتفي بامكانية استخلاص عنصر مشترك في مجموعة من الاشياء المختلفة من جميع الاوجه الاخرى. كما يرفض ارسطو ان يقر أن اشياء مثل الانسانية والمثلثية لها وجود منفصل عن الناس الموجودين بالفعل والمثلثات الموجودة ايضا بالفعل وفي عزله عنها لانه لو كان الامر كذلك فكيف يمكن للانسانية وللمثلثية ان تكون بمثابة حقيقة الناس والمثلثات الباطنة وجوهرها؟. ولذا اصبح من غير اللازم ان نمنح وجوداً مستقلاً جوهرياً لافكارنا ومفهوماتنا ولا أن نسقطها خارج عقولنا[2].

والمتأمل لنظرية ارسطو في الصورة والصنف يمكن أن يستخلص نتيجتين :[3]

---

1 – د. محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، مرجع سابق، ص 185.

2 – جون لويس، مدخل الى الفلسفة، مرجع سابق، ص 37.

3 – جون لويس، مدخل الى الفلسفة، مرجع سابق ، ص 40.

1. كل شئ ينتمي الى صنف ولكل صنف مميزات ثابتة، والعالم يتكـون مـن جواهر مختلفة لكل منها صفات مميزة محدودة. ومن هنا فان مهمة العلـم انما هي تصنيف الاشياء كأن يكتشف مثلاً ما هي صفات المعادن الاساسية ثم يجمع المعادن كلها في واد واحد ويقول "نحن نعلـم ان هـذه الجـواهر جميعاً ولا شئ غير هذه الجواهر لها هذه الصفات المحدودة المشتركة"
2. ومن هنا اصبح في الامكان ان نفكر بطريقة منطقية خالصة : فاذا كانـت جميع المعادن موصلة للكهرباء واذا كان التنجستين معدناً اذن فالتنجـستين يوصل الكهرباء. واذا كانت جميع المعادن اثقـل مـن المـاء واذا كـان الالمونيوم معدناً فانه لا محالة غارق في المـاء. والتفكيـر العلمـي منـذ ارسطو طاليس يقوم على اساس حقيقة الصفات المميزة للاشـياء وثباتهـا وعلى الاستدلال الصارم من الافكار الأولية المعترف بها من التعريفات من فهم واضح لماهية كل صنف.

ومع ذلك فان ارسطو يرى انه لا ينبغي الوثوق بالحواس الى حد الاعتمـاد في كل ما تنقله الينا لأنها ليست معصومة من الأخطاء. واهم اسباب هذه الاخطاء هو أن الحواس لا تضمن الا وجود الاشياء المحسة وصـورها الخارجيـة امـا طبائعها ومقاديرها فقد يكون موضوعاً للانخداع، بيد أننا نستطيع أن نبري احكامنا المؤسسة على المحسات من الخطأ قدر الإمكان وذلك بفحص حواسنا لنتحقق مـن سلامتها من الامراض واشرفنا كذلك على البيئات الحاوية للمحـسات ثـم راقبنـا الحاسة المشتركة فايقنا بأنها خالية من الأخطاء التي كثيراً ما تتعرض لها بـسبب الاضطراب الذي يحدثه فيها امتزاج الصور المجتمعة في داخلها والـذي يترتـب عليه تشويه الحقائق فمثلاً حينما يسمع الجبان اي ضجيج يعتقد أنه خطـر محـدق بحياته وما هذا الا نتيجة اضطراب في الحاسة المشتركة احدثـه فيهـا امتـزاج الصور المنصبة عليه. ومن هذه الاسباب الفعالة ايضاً لابعاد الاخطاء عن احكامنا الحسية هو استخدام التفكير المنطقي فيما تنقله الحواس ولو أدى ذلك الى مناقـضة نقلها فعلاً كما يحدث كثيراً فحاسة البصر مثلاً تنقل الينا الشمس في حجم التفاحـة بينما هي عظيمة هائلة فلو لم نشرك التفكير هنا لحكمنا بأن الشمس كما نقلتها

الينا الحاسة ولكننا اذا فكرنا الفينا هذا محالاً فلا يسعنا الا أن نطيع الفكـرة في هذه المسألة فنجزم بكبرها فاذا عنينا بكل هذه الملاحظات سلمت احكامنا الحسية من الأخطاء واحتلت المنزلة الرفيعة التي شاءتها لها الطبيعة[1].

ونجد أن ارسطو قد ايد وجود المعرفة الأولية في العقل ولم ينكرها حين أكد وجود المبادئ العقلية الأولية، وهي المبادئ الضرورية الواضحة بذاتها والتي لا تحتاج الى اي دليل او برهان على صحتها فاكد وجودها في العقل وجوداً أولياً ضرورياً. وبالرغم من انه كان يميل الى الاعتماد على الحواس والتجربة الحسية على انها هي السبيل الذي تستمد منه المعرفة وجودها اذ لا شئ في العقل ما لم يكن من قبل في الحس، الا أن هذه التجربة الحسية في نظره لا تعتبر في ذاتها غاية بقدر ما هي توصل الى المعرفة الحقيقية، وهي المعرفة بالماهيات ولما كان من المستحيل أن نجد برهاناً لكل شئ لأن التسلسل في البرهان سيستمر الى ما لا نهاية فلابد أن تكون هناك مبادئ كلية تعم جميع الموجودات بحيث نقف عندها أو نبدأ منها يقينية واضحة بذاتها بحيث لا تحتاج الى اي دليل او برهان على صحتها او صدقها هي المبادئ الأولى التي لا يمكن ان تستخلص من المحسوسات والتي لا يمكن ان يقام على صحتها البرهان لا بالقياس ولا باستقراء لأنها أولية ولأنها الاساس الذي نبدأ به للبرهنة على أية معرفة واهم المبادئ الأولية (مبدأ الذاتية، مبدأ التناقض، مبدأ الوسط المرفوع، والحقائق الرياضية). ويتلخص مبدأ التناقض في القول بأن الصفة الواحدة يمكن أن تحمل وان لا تحمل على نفس الموضوع وفي نفس الوقت ومن نفس الجهة فلا يقال ان الشي الواحد موجود وغير موجود في نفس اللحظه هذا القانون يتضمن مبدأ الذاتية وهو يعني ان شيئاً معيناً لا يمكن أن يكون الا هو نفسه اي أن الشئ عين ذاته. أما القانون الثالث فيتلخص في أنه لا وسط بين نقيضين وان الصفة اما أن تكون منفية في الموضوع أو مثبتة عنه مثل القول ان الوجود "اما موجود أو غير موجود ولا وسط بينهما[2].

---

1 – د. محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، مرجع سابق، ص 186.

2 – د. عزمي اسلام، جون لوك، سلسلة اعلام الفلاسفة، دار الثقافة للطابعة والنشر القاهرة، بدون تاريخ طبع، ص 35.

وهذا دليل واضح على أن ارسطو طاليس كان على قناعة راسخة بامكـان المعرفة خارج المجال المباشر للحواس واعتقاده بقدرة العقل على تذويدنا بمعارف ضرورية عن العالم بعكس غيره من الفلاسفة التجريبين الذين يـرون أن العقـل عبارة عن صفحة بيضاء وأن التجربة هي التي تخط سطورها عليه وبالتأكيد فان هذا هو رأي جون لوك الذي تطور المذهب التجريبي على يديه وسنستعرض رأيه في المعرفة وامكانياتها لتبيين الفرق بينه وبين ارسطو الـذي أسـس المـذهب التجريبي.

جون لوك :

نجد أن منهج لوك في المعرفة كان يرمي الى معرفـة مـصدر المعرفـة الانسانية ودرجة يقينها وحدودها مع البحث في اسس ومراتب الاعتقـاد والظـن. وان الاشارة الى قضية اليقين تجعل من الواضح مدى اهتمامه بالنزعـة الـشكية تماماً مثل ديكارت في منهجه الخاص بالشك المنهجـي الـذي أراد مـن ورائـه الحصول على معرفة يقينية حقه[1].

وأول ما بدأ به جون لوك هـو ان اسـتعرض الاراء القديمـة والحجـج والبراهين التي استخدمت لتدعيم نظرية الافكار الفطرية التي نادى بهـا ديكـارت مفنداً إياه الواحدة بعد الأخرى. يقول لوك "ان هناك اعتقاداً قوياً ثابتاً عند بعـض الناس يقول بوجود المبادئ الفطرية أو الافكار الأولية كما لو كانت محفورة فيه أو مطبوعة عليه تلقتها الروح منذ وجودها وجاءت بها الى هذا العالم" ويقول ايـضاً "ويكفي لكي اقنع القارئ غير المتحامل بكذب هذا الاعتقاد ان ابين لـه كيـف ان الناس يمكنهم ان يصلوا الى كل ما لديهم من معرفة بواسـطة اسـتخدام قـدراتهم الطبيعية فقط وبدون الحاجة الى أي انطباعات فطرية بل يمكنهم كذلك أن يبلغـوا اليقين بدون الاعتماد على مثل هذه الافكار والمبادئ الأولية)[2] .

ثم يبدأ باستعراض مختلف الحجج والبراهين التي ذكرت لتـدعيم نظريـة الافكار الفطرية فيقول " أن ليس هناك شئ مسلم به اكثر من القول بوجود مبـادئ

---

1 – د. عبد المتعال زين العابدين، مدخل جديد الى الفلسفة، مرجع سابق، ص 190.

2 – د. عزمي اسلام، جون لوك، مرجع سابق، ص 39.

معينة نظرية وعملية متفق عليها بين جميع افراد الناس وهم لهذا يزعمون انها لابد أن تكون انطباعات دائمة تلقتها أرواح الناس وا حضرتها معها الى هذا العالم وهذا ليس صحيحاً اذ ليس هناك افكار يتفق عليها كل الناس ويجمعون على صحتها"[1]. ويضرب لذلك مثلاً ببعض المبادئ التي كانت تعتبر في نظرهم أولية غير مكتسبة قد لخص لوك هذه المبادئ الأولية الى قسمين، عملية، ونظرية. العملية هي الخاصة بالاخلاق والدين. ويبدأ لوك بمناقشة المبادئ النظرية مثل ان الشئ هو نفسه دائماً وانه من المستحيل على الشئ أن يكون وان لا يكون في نفس الوقت على اساس انها من المبادئ الاساسية المشهورة المتفق عليها واننا ندهش احياناً حين يناقشها احد أو يتساءل عن مدى صحتها قائلاً : (أنني أعتقد أن هذه المبادئ لا تحظى بالموافقة الاجماعية لأنها ليست معروفة لعدد كبير من الأفراد، ويستشهد على ذلك بأن المجانين والأطفال لا يعرفونها) وهذا كفيل بنظره لنقض تلك الحجة السابقة اذن كيف لا يدركها هؤلاء ما دامت مطبوعة في عقولهم. فيقول "أنه ليبدو لي شيئاً متناقضاً حين اقول أن هناك شيئاً مطبوعاً في العقل وهو في نفس الوقت غير مدرك لأن هذا الطبع أن كان يعني شيئاً فلن يعني أكثر من وجود حقائق معينة في العقل بحيث لابد وأن يدركها ويكون بها واعياً لذا نجد أنه من الصعب علينا أن نفهم أن يكون هناك شئ في العقل مطبوع فيه أو مفطور والعقل في نفس الوقت لا يدركه فاذا كان للأطفال والمجانين عقول طبعت عليها هذه الانطباعات فهم لابد أن يدركوها ويوافقوا على صحتها فقولك أن هنالك فكرة مطبوعة في العقل ثم قولك أن العقل جاهل بها جهلاً تاماً ولم يلحظ وجودها فمعناه أن هذه الفكرة ليست شيئاً على الاطلاق[2].

ثم يعرض لوك لحجة ثانية وهي المبادئ الرياضية فيقول : "أن المبادئ الرياضية الأولية التي يزعمون فطريتها مثل الشئ هو هو وانه لا يساوي الا نفسه ثم استنتج منها بعض النظريات الرياضية فهذا يعني الا فرق هناك ولا اختلاف بين المبادئ الأولية للرياضة وبين النظريات المستنتجة منها حيث أن كل منها

1 – المرجع السابق، ص 40.

2 – د. عزمي اسلام، جون لوك، مرجع سابق ، ص 40 – 41

فطري وهذا خطأ كبير لأن الاختلاف واضح بين هذه وتلك وهو بهذا يؤكد خطأ القول بأن اكتشاف العقل لهذه المبادئ يدل على فطريتها بل يؤكد أن العقل لا يكتشفها على الاطلاق لأن العقل نفسه ليس الا قدرة أو ظيفة تقوم بالاستدلال [1] وكما أنه لا يوجد في العقل شئ لم يكن موجوداً من قبل في الحواس بحيث لم يعد للبديهيات والافتراضات والمبادئ التي لا يتطرق اليها الشك والحقائق المستندة الى السلطة بل والأفكار القبلية[2]. فانه من البين أننا نفكر والجزء المفكر فينا وتتوافر له الأفكار يسمى العقل وما يحدث لعقولنا عندما نفكر هو أن تأتي الأفكار اليها[3]، لأنه اذا كانت هذه المبادئ مطبوعة في الانسان قبل أن يستخدم عقله فأحد الأمرين[4] :

1. إما أن يكون العقل بها عالماً أو جاهلاً فاذا كان بها عارفاً فباستخدام الانسان له سيعرف ما كان يعرفه من قبل وهو في هذه الحالة لن يكشف شيئاً جديداً.
2. اما اذا كان العقل جاهلاً ثم عرفها بعد ذلك فهذا اما يدل على أنها ليست فطرية لأنه من المستحيل أن تكون هناك أفكار في عقلي ولا اعرفها أو يدل على أن العقل يعرف هذه المبادئ ولا يعرفها في نفس الوقت وهذا مستحيل. اذا لم تكن هذه أفكار أولية في عقلنا فمن أين جاءتنا هذه الأفكار؟

يقول لوك "أننا استنتجناها واستدللنا عليها من أفكار اخرى سابقة معروفة لدينا طالما كانت وظيفة العقل هي الاستدلال لحقائق غير معروفة من أخرى اسبق. ولكن لا بد وأن تكون هناك بداية لهذا الاستدلال فمن أين أتت هذه الأفكار؟ فيذكر لوك صراحة أن أي فكرة تتولد في الذهن انما ترد الى مصدر واحد فقط هو التجربة أو الخبرة. فالانسان يولد وعقله يشبه الصفحة البيضاء الخالية من أي معان أولية أو اي أفكار فطريه. وحالما يبدأ في الاحساس تنقض عليه الانطباعات الحسية المختلفة ويبدأ في تكوين أفكار عنها وعن ذلك فالعقل يستمد كل خبراته

---

1 – المرجع السابق ، ص 41 – 42.

2 – جون لويس، مدخل الى الفلسفة، مرجع سابق، ص 107.

3 – د. احمد السيد علي رمضان، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مرجع سابق، ص 233.

4 – د. عزمي اسلام، جون لوك , مرجع سابق ، ص 42 – 43.

ومعلوماته من التجربة وبها وحدها وعلى هذا فالاحساس سابق على التفكير وليس هناك شئ في العقل ما لم يكن من قبل في الحس[1].

ويقول "فليقم أي انسان بفحص افكاره ولندعه يخبرنا هل صادف بين افكاره الاصلية فكرة واحدة تدور حول شئ آخر غير موضوعات احاسيسه وعمليات عقله"[2].

وليس معنى هذا أن معرفته كانت حسية بحتة فقد ميز لوك أنواع المعرفة وقسمها على ثلاث مراتب[3] :

1. المعرفة الحدسية.
2. المعرفة البرهانية.
3. المعرفة الحسية عن الاشياء المفردة.

وهذه الأخيرة لا تملك اليقين الذي تتمتع به المعرفة الحدسية والمعرفة البرهانية الا أنها تتجاوز حدود الاحتمال المحض وتعتبر معرفة عموماً.

اذن كيف نفسر التعارض بين رفضه المعرفة الأولية وبين قوله بأن هناك نوعاً من تلك القضايا المنطقية سواء كانت فكرية أو لغوية تعرف باسم المبادئ الأولية خارجة عن نطاق البحث العلمي واضحة بذاتها ولا تحتاج الى أي دليل أو برهان على صحتها لدرجة أن البعض يعتبرها مبادئ عامة أولية فطرية مسلم بصحتها وبين مقدماته التي توصي بانكار الفطرية من حيث المبدأ ؟

أن لوك يرفض رفضاً باتاً كل معرفة أولية بمعنى أن تكون موجودة في عقولنا أو مطبوعة عليها قبل أن نولد أو أن تكون سابقة على التجربة، أنما معنى الأولية أن هناك بعض المبادئ أو البديهيات التي يدرك العقل وضوحها وصدقها إما بالحواس أو البرهان وضوحاً يجعل الناس تظن أنها مفطورة في العقل مثل

---

1 – د. عزمي اسلام، جون لوك , مرجع سابق، ص 44.

2 – د. أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مرجع سابق، ص 233.

3 – د. عبد المتعال زين العابدين، مدخل جديد الى الفلسفة، مرجع سابق، ص 163.

فكرة الذاتية التي يعتبرها لوك مبدأ اساسياً تعتمد عليه جميع العمليات العقلية بـل هي أول عملية يقوم بها العقل حالما يصبح مزوداً بأي احساسات أو افكار[1].

ويمكن تلخيص الاتجاه الذي سار فيه لوك في أن المعرفة لديه معرفة بعدية اي تأتي مرحلة تالية أو متأخرة على التجربة الحسية والواقع أن اي خبـرة فـي نظره ترتد في اساسها الاولي الى الاحساس وتعتمد اعتماداً مباشراً على التجربة وهي ليست أكثر من تلقي الانطباعات الحسية ونقلها الى الـصفحة البيـضاء اى العقل. ولكن نجد أن تشبيه لوك العقل بأنه صفحة بيضاء غير صحيح وذلـك لأن العقل يكون عن هذه الانطباعات الحسية المنفصلة أفكار لها معنى بينما الـصفحة البيضاء وظيفتها مقصورة على الناحية السلبية فقط اى مجرد التلقـي والاسـتعداد لاستقبال كل ما يكتب عليها فقط بينما للعقل وظيفة أخرى ايجابية فهو يقوم بـربط هذه الانطباعات الحسية لتكوين صورة ذهنية أو فكرة عن المدركات الحسية[2].

ولذا فان التجربة لدى لوك على نوعين :

1. تجربة حسية تعتمد على الاحساس وتقوم على تلقن الانطباعات الحسية الـى العقل الذي يشبه الصفحة البيضاء.[3]
2. تجربة باطنية وتعتمد على التفكير وتقوم على ربط هذه الاحساسات وتكـوين افكار عنها[4] كما قسم لوك الافكار الى قسمين [5]:

أ. أفكار بسيطة وهي تتكون في العقل بواسطة الاحساس ومنهـا فكـرة البارد وفكرة المر.

ب. الافكار المركبة : وهي التي تشير الى حدود معرفتنـا وتتكـون فـي العقل فقط.

---

1 – د. عزمي اسلام، جون لوك، ص 45.

2 – المرجع السابق، ص 50.

3 – المرجع السابق، ص 50.

4 – المرجع السابق، ص 51.

5 – أميل برهييه، تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 334.

ويذكر لوك أن اي معرفة تتلخص في الافكار الموجودة في ذهن الانسان على اساس ان الموضوعات الحسية تؤثر في الذهن فتتكون فيه الافكار البسيطة نتيجة للانطباعات الحسية ثم تبدأ بعد ذلك عملية المعرفة حين يقوم العقل بادراك ما بين هذه الافكار من علاقات وعملية المعرفة تتلخص في نظرة في ادراك أوجه التشابه والارتباط او التناقض والاختلاف بين الأفكار الموجودة في الذهن فاذا ما تم هذا الادراك كانت المعرفة واذا لم يتم لم يكن هناك سوى مجرد خيال وظن واعتقاد بدون أن يصل الى معرفة[1].

كما يمكن تقسيم الافكار البسيطة الى :[2]

1. الأفكار التي ترد الى العقل عن طريق حاسة واحدة كالألوان والاصوات والروائح والحرارة.
2. الأفكار التي يشترك في ايرادها الى العقل حاستان فأكثر كادراك الفراغ والامتداد والحركة والسكون فان البصر والسمع تشتركان في ايصال هذه المدركات الى النفس.
3. الأفكار التي ترد الينا عن طريق التأمل الباطني في المدركات العقلية كفهم معنى الادراك والارادة.
4. الأفكار التي تأتي عن طريق الحواس الظاهرة والباطنة معاً ويدخل فيها الشعور بالسرور والالم وادراك معنى القوة والوجود والوحدة وغيرها.

أما الأفكار المركبة يمكن تقسيمها كما يلي [3]:

1. ضم عدد من الافكار البسيطة بعضها الي بعض وتكوين فكرة واحدة مركبة.

---

1 – عزمي اسلام، جون لوك، ص 145.

[2] –أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مرجع سابق، ص 237–239

3 – احمد السيد علي رمضان،الفلسفة الحديثة عرض و نقد ، مرجع سابق ، ص 239.

2. استحضار فكرتين معاً ووضوح احداهما بجانب الأخرى مع بقائهما متيمزتين وعقد موازنة بينهما لادراك وجه الشبه والخلاف فيهما.
3. فصل الأفكار عما يصاحبها في الوجود واعتبارها متميزة عن اعراضها حتى يتكون المعنى الذهني العام.

مهما كانت جهة التركيب فان الأفكار المركبة لا تخرج في دلالتها عن أوضاع ثلاث[1] :

1. دلالتها على الاعراض وذلك اذا دلت على أمور لا وجود لها في ذاتها وانما تلحق الجواهر وتكون تابعة لها.
2. دلالتها على الجواهر التي لها وجود في ذاتها وذلك كما اذا اضفنا الى كلمة المادة بعض صفات أخرى كالثقل والصلابة.
3. دلالتها على العلاقة بين الأشياء وارتباط بعضها ببعض كادراك معنى السببية والابعاد والحركة والسكون ... الخ. ومن هنا يتبين لك أن جميع الأفكار التي تجد طريقها الى العقل مستمدة من اصلين لا ثالث لهما أولهما اتصال الانسان بعالم الطبيعة وثانيهما تأمله لما يجري في قرارة نفسه.

وقد قسم معرفة الانسان بالوجود الى ثلاثة أقسام [2]:

1. المعرفة بالوجود الذاتي – وتكون بالحدس.
2. المعرفة بوجود الله – وتكون بالبرهان.
3. المعرفة ببقية الاشياء الحسية الاخري – وتكون بالحس.

ولكن ما هو الدليل عن أن هذه المعرفة هي المعرفة اليقينية الواضحة بالنسبة للانسان؟ يرى لوك اننا ندرك وجودنا ونعرفه معرفة واضحة يقينية بدرجة لا تحتاج الى أي دليل أو برهان على صحتها لأنه لا يمكن أن يكون هناك ما هو أوضح لنا ولا أكثر ثبوتاً من وجودنا فانا افكر واشعر باللذة والألم هل يمكن أن يكون ادراكي لأي من هذه المشاعر أكثر وضوحاً أو ثبوتاً من ادراكي لوجودي

---

1 – المرجع السابق، ص 239 – 240.

2 – عزمي اسلام، جون لوك، مرجع سابق، ص 166.

وعلى ذلك فاننا نشعر بوجودنا في كل عملية من عمليات التعقل والاحساس والتفكير وهي تعتبر اعلى درجة من درجات اليقين في المعرفة[1].

أما فيما يتعلق بادراكنا لفكرة الله فمعرفتنا بها تعتبر معرفة يقينية بالرغم من أنها لا ترجع الى أي انطباعات فطرية في العقل لأن الله وهبنا من القدرات العقلية ما يؤهلنا لادراكه ادراكاً واضحاً. ومع أن معرفتنا بوجود الله كما يذكر لوك تعتبر يقينية الا أنها ليست من نوع المعرفة الحدسية التي يدرك بها الانسان ذاته ووجوده لأنها تتطلب جهداً عقلياً يبذله العقل في التفكير والانتباه كي يستدل على وجود الله من المعرفة بالوجود الذاتي ولذا فهي معرفة برهانية تقوم على الاستدلال والبرهان. وحجته على ذلك انه لا يمكن أن يكون هناك شئ من لا شئ وحيث أن العدم لا يمكنه أن ينتج أو يخلق شئ وحيث أنني موجود فانه لابد أن يكون هناك من أوجدني. ولابد من وجود شئ منذ الازل سابق على وجوده على وجود كل ما هو قديم وعلة له[2].

أما فيما يتعلق بمعرفتنا بوجود الاشياء الأخرى فهي تعتمد اساساً على الاحساس اذ لا يمكن لأي انسان أن يدرك وجود أي شئ من الموجودات الطبيعية الا اذا كان لهذا الشئ الموجود تأثير خاص على الانسان بحيث يجعل ادراكه ممكناً[3].

كما أن معرفة الانسان بذاته أو بوجود الله ليس الا مسألة ثقة في الانسان وفي قدراته الوظيفية فالمفروض أنني لا أتصور أن حواسي أو قدراتي الحسية تخدعني لأنني أن لم اثق فيها فمعنى هذا أنني فقدت ثقتي بنفسي[4].

ولكن ما هو الدليل على أن هذه الافكار التي نتجت عن احساسنا بما هو موجود ليست خيالاً أو وهماً يجيب على ذلك لوك قائلاً : " أن هذه الأفكار لا يمكن

---

1 – عزمي اسلام، جون لوك، مرجع سابق، ص 166.

2 – المرجع السابق، ص 167.

3 – المرجع السابق، ص171

4 – المرجع السابق، ص 172.

الا أن تكون نتيجة حواسنا بعوامل خارجية عنا اي موجودة في الواقـع الحـسي **والدليل على ذلك :**[1]

1. أن أي شخص فاقد حاسة من حواسة "معدومـة أصـلاً" لا يمكنـه علـى الاطلاق أن يكون في عقله صورة ذهنية أو فكرة معينـة مرتبطـة بهـذه الحاسة بالذات.
2. أن هذه الأفكار تدل فعلاً على اشياء في الواقع بدليل أننا يمكـن أن نميـز بوضوح بينها وبين الأفكار القائمة فعلاً على التذكر والانسان يـستطيع أن يفرق بين الصورة الذهنية عن الضوء او الشمس مثلاً حين يغمض عينيـه ويحاول تصورها وبين الصورة المنطبعة في الذهن حيث تكـون عيونـه مفتوحة فالفرق واضح بين الحالتين بما لا يدع مجالاً للشك.
3. كما أن كثيراً من افكارنا الحسية تتكون في العقل غالباً ما تكون مـصحوبة بشعور خاص قد يكون بعض الألم أو بعض اللذة فاذا حاولنا تذكرها بعـد ذلك يمكننا استرجاعها واحياءها مرة أخرى في العقل بدون هـذا الـشعور المصاحب وهذا دليل على أن هذه الافكار ترتبط بالحواس وتعتمـد عليهـا لأنها ان لم تكن كذلك لما احسسنا بذلك الألم المصاحب لأي منها.
4. ان حواسنا تعتبر أكبر شاهد على ذلك حين تؤكد كل حاسة بقية الحـواس الأخرى في تثبيت افكارنا الحسية وتوضيحها عن الاشياء المحسوسة فمثلاً الشخص الذي يرى أمامه ناراً مشتعلة اذا ما شك في وجودهـا وظـن أن عينيه تخدعانه وتجعلانه يرى اشياء ليس لها وجود يمكنـه أن يـدركها اذا وضع يده فيها وأحس بالألم[2].

ويرى لوك أن مدى معرفتنا اليقينية محدودة جداً بهـذا الـشكل "المعرفـة الحسية" لدرجة أننا لا يمكننا أن نعيش في هذه الحدود ولذا فهو يلجأ الى الاحتمال لكي نستكمل به ما يعجز العقل عن معرفته[3].

---

[1] – عزمي اسلام، جون لوك، مرجع سابق ،ص 172 – 173

2 – المرجع السابق، ص 173.

3 – عزمي اسلام، جون لوك، مرجع سابق ، ص 174.

ومما يؤخذ على لوك في نظرية الأفكار التي عرضها عدة أمور[1] :

1. يقول رسل ان كان الذهن لا يعرف سوى الانطباعات الحسية فعندئذ يستحيل التمييز كما اوضح باركلي بين الصفات الأولية والصفات الثانوية.
2. كما يرجع اصل نظرية الافكار المجردة عند لوك الى أن الكلمات علامات للافكار فكل فكرة تناظرها كلمتها والعكس بالعكس وهكذا يتعين على لوك أن يقول : "أن التصريح بكلمة في حديث ما يستدعي الفكرة" وعلى هذا النحو تنتقل المعلومات من شخص الى آخر ثم اضاف رسل الى قوله "ان الصعوبة المتعلقة بعملية التمثيل ستعود على اي حال مرة أخرى فكيف يعطي المرء الافكار اسماء؟ أن هذا يقتضي أن يكون المرء قادراً على أن يعبر عن وجود فكرة محددة معينة في ذهنه ثم يعطيها بعد ذلك اسماء ولكن حتى في هذه الحالة سيظل من المستحيل أن نرى كيف يمكن التعبير عن التطابق لأن الفكرة وفقاً لما تقول به النظرية ذاتها غير لفظية وهكذا فان التفسير الذي يقدمه لوك للغة يشوبه نقص فادح.
3. تعرضت نظرية الأفكار الى معالجة مشكلة الكليات وتركتها بدون حل ومع ذلك ساد الاعتقاد بأن من الممكن معرفتها. يقول لوك : "أننا لو جردنا من أمثلة محددة لما تبقى في النهاية شئ على الاطلاق" ويضرب لوك مثلاً بالفكرة المجردة للمثلث التي لا ينبغي أن تكون منحرفة أو قائمة ولا متساوية الاضلاع ولا متساوية الساقين ولا حادة وانما كل هذه الافكار ولا أحد منها في آن واحد معاً ولكننا في فكرته السابقة عن المثلث نجد أنه لو نزعت عن المثلث كل ما فيه من سمات نوعية لما بقي في النهاية شئ بالمعنى الدقيق ومن المحال أن تكون لدينا تجربة باللاشئ. وعلى ذلك فالافكار المجردة أن كانت ممكنة على الاطلاق لابد ان تكون معبرة عن حقيقة لا يمكن أن تجرب وهذا تناقض وقعت فيه تجريبية لوك. أما الرأي التجريبي الصحيح فيذهب الى أن الواقع يعادل في امتداده ما يمكن تجربته فحسب. وقد اشار باركلي

---

1 – د. أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مرجع سابق، ص 259 – 260.

الى أن ما ظنه لوك أنه أفكار مجردة ما هو الا اسماء كلية غير أن هـذه لا تشير الى شئ منفرد وانما تشير الى أي واحد ضمن مجموعة من الاشـياء وهكذا فان لفظ المثلث يستخدم للتعبير عن أي مثلث ولكنـه لا يـشير الـى تجريد.

استعرضنا فيما سبق رؤية لوك التجريبية للمعرفة ومصادرها وامكانياتهـا ومما يلاحظ أنه اختلف مع ارسطو في رفضه للمبادئ الأولية التي كان ارسـطو على قناعة بيقينها كما نجد أنه لدى ارسطو فان التجربة الحسية لا تعتبر غاية في ذاتها بقدر ما هي توصل المعرفة اليقينية كما سبق وذكرت. أما عند لـوك فـان التجربة الحسية هي المعرفة اليقينية في حد ذاتها بحيث أنه رفض أن تكون هنـاك معرفة يقينية بخلاف الحواس والتجربة.

أما في اختلافه مع العقلانيين ومع ديكارت خاصة فتلاحظ أن ديكارت قـد رد المعرفة اليقينية للفطرة والعلم الالهي بحيث أن الانسان يولد وهو مزود بهـذه المعرفة والحقائق الثابتة والمبادي العامة اما لوك فلم يوافقه علي هذا الراي وفنـد كل الاراء التي طرحها ديكارت لتأكيد المبادئ الأولية وذهب الى أنه لا طريق الى المعرفة الا عن طريق التجربة والحس فليس في العقل شئ الا وقد مر بـالحواس أولاً. كذلك نجد أن فكرة الجوهر لدى ديكارت كانت واضحة ومتميزة فهو اما أن يكون مادياً وهو الجسم أو روحياً متناهياً وهو النفس أو روحياً لا متناهياً وهو الله أما بالنسبة للوك فان الجوهر كان لديه عبارة عن فكرة غامضة لا يدري ما هـي. ولكن بالرغم من ذلك فقد اعترف لوك بفكرة العلية وبالله ذاته مع أنهما ليسا مـن الموضوعات التي تصلح للتجربة أما بالنسبة للمعرفة فقد أثر التجربة على الوحي بعكس ديكارت الذي كان يؤثر الوحي على العقل.

مما سبق رأينا التجريبين والعقلانيين يختلفون في مصدر المعرفة هل هـي الحواس أم العقل وكان لابد أن يقع الاختيار بين الاثنين وكأنما مـن المحـال أن تجتمع الوسيلتين معاً لتحصيل المعرفة. وهذا ما ذهب اليه كانط بمذهبـه النقـدي ليقرار أن المعرفة لا تتم الا بواسطة الخبرة الحسية والتجريبية وبالمبادئ العقليـة

معاً. وسنستعرض في المبحث القادم رؤية كانط النقدية للمعرفة لنرى كيف وفــق بين الحواس والعقل معاً كمصدران للمعرفة.

المبحث الثالث

الفلسفة النقدية

" كانط "

الفلسفة النقدية هي تأليف بين النزعة العقلية والنزعة التجريبية فكلتاهما قد قدمت في نظر كانط تفسيراً مشوهاً ومن جانب واحد لبناء المعرفة الانسانية ومضمونها[1].

وعلى هذا فقد حاولت هذه الفلسفة على يد كانط أن تزيل الخلاف بين العقليين والتجريبيين بتحديد دائرة لكل منهما وتقويم كل باعتبار ما يوصل اليه من الحقائق وقد ذهب الى التمييز الدقيق بين الظواهر العقلية السابقة على كل تجربة والظواهر التي تكتسب بالتجربة وتعتبر الأولى ضرورية لادراك الاشياء ومعرفتها[2].

والمقصود بكلمة النقد حين تستعمل في وصف فلسفة بأنها نقدية هو تحليل الاحكام التي نطلقها عل الاشياء أو هو تحليل المعرفة تحليلاً ينتهي بنا الى استخراج الاصول الصورية التي لابد من افتراضها لكي نطلق ما أطلقنا من أحكام[3].

ولذا نجد أن النقديين يفسرون العلم بأنه نتيجة اجتماع عاملين أحدهما صوري يرجع الى طبيعة العقل ذاته والآخر مادي يتكون من الاحساسات الداخلية في الادراكات الحسية فاذا لم يوجد أحد هذين العاملين استحال وجود علم حقيقي[4].

ومما يلاحظ أن كانط في نقده للميتافيزيقا لم يقصد البرهنة على استحالتها استحالة تامة وانما اراد أن يظهر تهافت اصحابها فيما يقطعون به من دعاوى وينكر عليهم القيمة العملية لنتائج بحوثهم وانك لتلمح فيه وحتى وهو جاهد في نقضه لهذه الفلسفة ميلاً الى التسليم على الاقل بامكان صحة بعض الفروض الفلسفية والاستدلال بالطرق النظرية البحتة هذا بالاضافة الى أنه يدرك أن في

---

1 – فؤاد كامل و اخرون ، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 330.

2 – د. أحمد السيد علي رمضان، الفلسف الحديثة عرض ونقد، مرجع سابق، ص 308.

3 – د. ذكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، الناشر مكتبة الانجلو المصرية 1956، ص 74.

4 – د. احمد السيد على رمضان – الفلسفة الحديثة عرض و نقد – مرجع سابق – ص308 .

الانسان بفطرته حافزاً لا يستطيع مقالبته يدفعه دائماً الى الخوض في المسائل الخارجة عن حدود التجربة. وهو بهذا أراد أن يضع حداً لميتافيزيقا حتى تقوم على اساس علمي من المعرفة الصحيحة البعيدة عن الفروض غير القابلة لتحقيق العقلي او التجريبي ولكنه من ناحية أخرى يشعر بنوع من الحنين الى الابقاء على بعض المعاني الاساسية في الميتافيزيقا وسعى لذلك جهده لكنه لم يستطيع الابقاء عليها الا عن طريق الأخلاق. وذلك لأنه يرى أن الاساس الثابت الذي يمكن ان يبنى عليه البحث النظري المجرد هو الناحية الخلقية في الانسان[1].

منهج كانط :

يعد النقد وسيلة من وسائل تحرير الافكار واختبار الاراء وهذا النقد قد يكون خارجياً ينصب على صورة الوثائق التاريخية لتحديد مدى صحتها واصالتها وقد يكون داخلياً يهتم لتحليل النصوص والوثائق نفسها ومقابلة بعضها البعض وهذا النقد ليس منصباً على الوثائق والنصوص وانما يرجع الى كل فروع المعرفة. وهذه النزعة النقدية في الفلسفة ترجع الى سقراط الذي وضع منهجاً يتيح التمييز بين الحقيقة والبطلان والذي قال "أن النقد اساس المعرفة" مروراً بالعصور الوسطى الاسلامية نجد الامام الغزالي يوصف فلسفته بانها فلسفة نقدية لتاريخ الفكر الاسلامي الفلسفي. وفي الفلسفة الحديثة نجد هذه النزعة لدى بيكون وديكارت[2].

نجد غرض كانط الأول من منهجه أن يبحث عما تدركه ملكاتنا من حقيقة أهي موجودة في ذاته؟ أم هي موجودة فقط عندنا؟ وكان قصده أن يرى أي المذاهب الفلسفية حق المذهب الواقعي أم المذهب المثالي[3].

---

1 – د. أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مرجع سابق، ص 310.

2 – المرجع السابق، ص 311 – 312.

3 – المرجع السابق، ص 313.

وربما كانت افضل طريقة نتناول بها مذهب كانط الفلسفي وان لم تكن هي الطريقة الوحيدة هي أن نتناوله عن طريق تصنيفه المزدوج للأحكام ففي رأيه أن كل حكم إما أن يكون تحليلياً أو تركيبياً. واما ان يكون قبلياً أو بعدياً[1].

والحكم يكون تحليلياً اذا نتج عن سلبه استحالة منطقية مثل الوالد ذكر فهذا حكم تحليلي أما اذا قلنا أن الوالد ليس ذكراً، كان هذا محالاً من الوجهة المنطقية وتتضح حقيقة كل حكم من الاحكام التحليلية بمجرد تحليل الحدود التي يتألف منها[2].

كما نجد أن الجملة التحليلية لا تحتاج الى خبرة حسية تؤيدها أو تفندها لأنها تكرار ولا تضيف جديداً لذا فهي تسمى ايضاً الجملة التكرارية، فاذا قلت أن المصباح المضئ مصباح فليس هناك ما يدعو الى مراجعة شئ في عالم الواقع لتعرف صحة هذا القول أو خطأه[3].

والحكم الذي لا يكون تحليلياً يكون تركيبياً. والأحكام التركيبية هي جميع الأحكام التي تطلق على وقائع التجربة وخاصة تلك التي تقرر قوانين تجريبية عن الطبيعة مثل النحاس موصل للكهرباء وهذه الأحكام سواء كانت صادقة أم كاذبة يمكن بغير شك انكارها دون الوقوع في تناقض[4]. وهي التي تضيف خبراً جديداً عن موضوع الحديث بحيث اذا عرفت هذا الموضوع جاء التعريف خالياً من ذلك الخبر الجديد فاذا قلت "أن المصباح المضئ مصنوع من الفضة" فاذا أردت هنا التحقق من صدق القول لابد من الرجوع الى الواقع لترى اذا كان المصباح الذي هو موضوع الحديث مصنوعاً من الفضة أم لم يكن كذلك[5].

أما القضية القبلية هي التي تكون مستقلة عن كل خبرة بل مستقلة عن انطباعات الحواس جميعاً فالعبارة "للانسان روح خالدة" لا يمكن تأييدها أو تكذيبها

1 – فؤاد كامل و اخرون ، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 330.

2 – المرجع السابق، ص 330.

3 – ذكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 80.

4 – فؤاد كامل واخرون – الموسوعة الفلسفية المختصره ، مرجع سابق، ص 330.

5 – ذكي نجيب محمود ، نظرية المعرفة ، مرجع سابق، ص 80.

عن طريق الخبرة. وجميع الأحكـــام التحليليـــة قبليـــة ويمكـــن اظـــاهر صـــدقها وضرورتها المنطقية دون الالتجاء الى التجربة أو الملاحظة وذلك بمجرد تحليـــل حدودها[1].

والقضية البعدية لا نصل اليها الا بعد ادراك حسي نقوم به نحن بأنفسنا أو يقوم به من نثق في شهادته وكل حقائق التاريخ والجغرافيا هي مـــن هـــذا القبيـــل وكذلك كل قوانين العلوم الطبيعية . فهذه القوانين لا يمكن الوصول اليها الا بعـــد الملاحظة وتجربة الاشياء التي صيغت القوانين الطبيعية عنها[2].

اذن فأين المشكلة التي كان يراها كانط ووضع حلها ؟

لو قلنا أن القضية التحليلية تكون قبلية أي يكون صدقها غير معتمد علـــى الخبرة الحسية لما كان في هذا القول ما يثير الدهشة ولو قلنا أن القضية التركيبية تكون بعدية لما اثار هذا القول ايضاً الدهشة ولكن كيف يكون الحال حين اقول أن هناك قضية تركيبية وقبلية في آن واحد! هذه هي المشكلة التي صاغها كانط ثـــم حاول حلها فالمشكلة عنده هي أننا في كل القوانين العلمية "في الرياضة والعلـــوم الطبيعية" نعمم القول على نحو يجعله تركيبياً وقبلياً في آن واحد والسؤال هو كيف أمكن هذا الجمع بين الجانب التركيبي وبين الجانب الذي يـــسبق الخبـــرة بحيـــث يتكون من الجانبين حكم واحد[3]. وهذا هو السؤال الرئيسي في الفلسفة النقدية وقـــد تطلبت الاجابة عنه نقداً لكل المعرفة النظرية والأخلاقية كمـــا تطلبـــت تمحيـــصاً لدعوى الميتافيزيقا بأنها تعطي معرفة عما هو مفارقاً للطبيعـــة اى أنهـــا تعطـــي معرفة عما يجاوز نطاق كل خبرة ممكنة[4].

نقد العقـــل الخالص :

نجد كانط في كتابه نقد العقل المجرد فانه لم يستخدم النقد تماماً للانتقـــاد أو التنديد انما هـــو تحليل نقدي فكانط لم يهاجم العقل المجرد الا فـــي نهايـــة كتابـــه

---

1 – فؤاد كامل واخرون ، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق ، ص 330.

2 – ذكي نجيب محمود ، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 80.

3 – المرجع السابق، ص 82.

4 – فؤاد كامل واخرون ، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 330.

ويهاجمه كي يظهر محدوديات هذا العقل وحدوده وهو بالأحرى يأمل بأن يرى امكانية هذا العقل ويمجده متسامياً به فوق المعرفة غير النقية التي تردنا من خلال الحواس وذلك لأن العقل المجرد يعني المعرفة التي لا تردنا من خلال حواسنا انما تكون مستقلة عن كل خبرة حس أنها المعرفة التي تنتمي الينا نتيجة لطبيعة الذهن الفطرية وتركيبه[1].

فقد قبل كانط في بادئ الأمر فكرة هيوم القائلة بأن المعرفة الفعلية تقتضي التجربة وان العالم هو ما نجده بالفعل وانه غير قابل للتنبؤ ثم انتقل بعد ذلك فبين أن التجربة ليست بالشئ السلبي فحسب كما قال لوك وهيوم فليس هناك شئ يجربه ما لم يكن قد اختبر بشكل ايجابي ونظم بواسطة العقل فالعقل يعمل كالمشروع بالنسبة للطبيعة فيحدد العالم الذي نعرفه بالصور والطريقة التي سيظهر بها من خلالها الينا وقد شرح أن السبب الذي يجعلنا نفكر في العالم تفكيراً علمياً لا يكمن في كون العالم المادي عالماً رياضياً بقدر ما يكمن في كون العقل الذي يقوم بعملية التفكير يفكر بطريقة رياضية فالعقل آلة، آلة منطقية، تطبع الافكار العقلية كما تطبع آلة الطبع الكلمات فايا كان ذلك الذي يدركه العقل واياً كان ذلك الذي يقدمه العقل في نهاية الأمر الى نفسه فهو دائماً منطقي وعملي[2].

فالعالم عند كانط عالمان عالم الاشياء كما هي في ذاتها وعالم الاشياء كما تبدو لنا. والعالم الثاني مختلف بالضرورة عن العالم الأول لأن العقل وهو بصدد معرفته للاشياء يغير في حقيقتها أو يفرض عليها قالباً من الكيفيات والعلاقات التي لا تتعلق بالاشياء في ذاتها كالرجل الذي ولد وعلى عينيه منظار أزرق اللون يرى كل شئ مزرق اللون وإن لم تكن الزرقة قائمة في الاشياء التي يراها وانما هي كيفية اوصافه فرضها على الاشياء بمنظاره الذي يصبغ بلونه على كل مرئياته فالعقل يضيف الى الاشياء التي يتصدى لمعرفتها صفات الكم والكيف وكون الشئ علة أو معلولاً يشغل حيزاً من المكان أو الزمان لهذا لا ندرك قط شيئاً على

---

1 – ويل ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة الشيباني، المكتبة الاهلية ببيروت المطبعة التجارية، بدون تاريخ طبعة، ص 451.

2 – جون لويس، مدخل الى الفلسفة، مرجع سابق، ص 124.

حقيقته وانما ندركه كما يبدو لنا والانسان يبدو داخل عالم انشأه عقله أو ساهم في انشائه على الاقل وهو لا يعرف خارج هذا النطاق شيئاً لأنه كلما حاول التعـرف الى شئ فرض عليه مقولات عقله . على هذا النحـو يـدرك الانـسان الاشـياء والافكار والحقائق[1].

إذن فالعالم فيه نظام لا بفضله هو ولكن لأن الفكر الذي يعرف العالم يدخل التجربة بالقوة في إطاره. أن قانون الفكر هو العلة والمعلول ومـن ثـم فقـانون الاشياء ايضاً هو العلة والمعلول[2].

أما الى أي حد نستطيع أن نتقدم في ميدان المعرفة البديهية تقـدماً مـستقلاً عن كل خبرة فهذا الأمر انما يظهره المثل الرائع الذي تضربه لنـا الرياضـيات. فهو من خلال الرياضيات والهندسة حاول أن يبرهن أن القضايا التي تحتوي على بديهيات ومبرهناتها هي قضايا تركيبية قبلية. فكثير من الخبـراء ينـازعون فـي الطابع التركيبي القبلي للقضايا الحسابية وان لم تكن بعـض القـضايا الحـسابية الخاصة بمجموع الاعداد الصحيحة كلها قد أنكرت دون الوقوع في تنـاقض كمـا أنها مستقلة عن الحس من حيث انها لا تصف ادركات حسية ايـاً كـان نوعهـا. ويعتقد كانط أنه حتى الأحكام مثل "7 + 5 = 12" أحكام تركيبية لأن فكـرة "12" ليست محتواه في فكرة اضافة 7 الى 5[3].

ولكن كيف تكون مثل هذه الأحكام ممكنة؟.

يرى كانط أن الزمان والمكان اذا قابلنا بينهما وبـين الادراكـات الحـسية القائمة فيها فهما فكرتان قبليتان وجزئيتان أكثر من أن تكون كليتين. وفـي أحـد استدلالاته التي يهدف منها الى اثبات صفة القبلية للمكان والزمان يلجأ الى إمكان تغيير كل سمات الشئ المدرك في الخيال ما عدا وجوده في المكان والزمان. ومن استدلالاته التي يبين بها أن الزمان والمكان فكرتان جزئيتان وليستا كليتين استدلال يتألف من تأكيده بان التقسيم عملية تختلف اختلافاً تاماً في كلتا الحـالتين فالمكـان

---

1 – توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص 412.

2 – جون لويس، مدخل الى الفلسفة، مرجع سابق، ص 124.

3 – فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 331.

يقسم الى أماكن فرعية والزمان يقسم الى فترات زمنية أما تقسيم اي مفهوم كلـــي فانه يقسم من ناحية أخرى الى أنواع مختلفة فالحيوان مثلاً يقسم الى "فقاريات ولا فقاريات" فان كان كل من المكان والزمان جزئياً قبلياً فان كانط يستطيع أن يفـــسر مشروعية أحكام الحساب والهندسة التركيبية القبلية فأحكام الحساب تصف تركيب الزمان بما ينطوي عليه في تكرار لوحداته أما أحكام الهندسة فانها تـــصف بأنهـــا تركيب المكان بنماذجه الممتدة[1].

اذن فالقطبان الرئيسيان اللذان تدور حولهما المبادئ الرياضية هما المكـــان والزمان اللتان هما صورتان فطريتان في الحساسية الـــصورية للانـــسان، أي أن صورتهما موجودتان في الحس الصوري بصورة مستقلة عن التجربة. وعلى هذا فكل القضايا الرياضية مشتقة من طبائع عقولنا بمعنى أننا خلقناهـــا بأنفـــسنا ولـــم نستوردها من الخارج. وبهذا تصبح الرياضة والمبادءئ الرياضية ممكنة المعرفة وتصبح الحقائق الرياضية حقائق يقينية مطلقة فلا تتسع فـــي الميـــدان الرياضـــي للخطأ والتناقض[2] .

"أما العلوم الطبيعية الأخرى (فلسفة العلم عند كانط) فهي احكاماً تركيبيـــة قبلية ايضاً فهو يرى اننا جميعاً نصدر احكاماً تؤدي الى أن هذه الحادثة الجزئية أو تلك سببت وقوع شئ آخر غيرها وفضلاً عن ذلك فان الاجماع كان معقوداً علـــى قبول مبدأ السببية العام وهو المبدأ القائل بأن لكل حادثة سبب وذلك قبـــل ظهـــور ميكانيكا الكم والحكم الذي يعبر عن هذا المبدأ هو حكم تركيبي قبلي في نظر كانط وفضلاً عن هذا فان ادراكنا العقلي بأن "س تسبب ص" هو ادراك متـــضمن فـــي المبدأ العام ونطبقه حيثما نصدر حكماً علياً بعينه وهو ادراك قبلي. ومن المؤكـــد أنه لم يتم تجديده من اي ارتباط ضروري ادركناه بالحواس ما دام كل ما ندركـــه بالحواس هو تعاقب الوقائع. والاسم الذي يطلقه كانط على المدركات العقلية التـــي لا تميز الزمان والمكان على نحو ما تميزهما مدركات الرياضـــة لكنهـــا ممكنـــة

---

1 – فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق ، ص 332.

2 – احمد السيد على رمضان – الفلسفة الحديثة عرض ونقد – مرجع سابق – ص 322 .

الانطباق على الادراك الحسي. الاسم الذي يطلقه على تلك المدركات العقلية هو المقولات[1].

وبهذا يتفق كانط مع هيوم والتجريبين في القول أن كل معرفة انما تبدأ بالتجربة ولكنه اضاف الى هذا أن من الواجب التمييز بين ما ينتج المعرفة بالفعل والصورة التي تتخذها تلك المعرفة وعلى ذلك فبالرغم من أن المعرفة تنشأ عن طريق التجربة فانها لا تستمد منها وحدها اي أن التجربة الحسية شرط ضروري للمعرفة ولكنها ليست شرطاً كافياً لها، فالصورة التي تتخذها المعرفة ومبادئ التنظيم التي تحول المادة الخام للتجربة الى معرفة هي ذاتها في رأي كانط لا تستمد من المعرفة فالمعرفة اذن مزيج من الذاتية والموضوعية. فهي ذاتية في صورتها وموضوعية في مادتها لأنها نتيجة التوحيد بين المادة التجريبية المستوردة من الخارج واحدى الصور العقلية الجاهزة فطرياً في العقل. فنحن نعرف مثلاً أن الفلزات تتمدد بالحرارة فاذا أخذنا هذه المعرفة بشئ من التحليل نتبين أن موادها الخام وهي ظاهرة التمدد في الفلزات وظاهرة الحرارة جاءت عن طريق التجربة و لولاه لما استقام ان ندرك هذه الظواهر و اما الناحية الصورية فى المعرفة اي سببية احدى الظاهرتين للأخرى فليس تجريبية بل مردها الى مقولة العلية التي هي من مقولات العقل الفطرية فلو لم نكن نملك هذه الصورة القبلية لما تكونت معرفة كما اننا لو لم نحصل على المواد بالتجربة لما تحققت لنا معرفة ايضاً. فالمعرفة توجد بتكييف العقل للموضوعات التجريبية باطاراته وقوالبه الخاصة اي مقولاته الفطرية الا أن العقل هو الذي يتكيف وان اطاراته وقوالبه هي التي تتبلور تبعاً للموضوعات المدركة[2].

ويرى كانط أن الحس التجريبي يستورد الموضوعات التجريبية بصورة مشوشة فتنشأ بذلك احساسات متفرقة فالاحساس في ذاته هو فقط الوعي بمنبه فنحن نستذوق طعماً على لساننا فهذه بداية فجة خام للخبرة ولكن عندما تتجمع حول موضوع قائم في الفراغ والزمان ولنقل حول التفاحة ولنجعل الرائحة في

---

1 – فؤاد كامل و اخرون ، الموسوعة الفلسفية المختصرة – مرجع سابق – ص 332 – 333 .

2 – د. احمد السيد علي رمضنا، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مرجع سابق، ص 323 – 324 .

الأنف والمذاق على اللسان والضوء على الشبكية والضغط الكاشف للشكل على الاصابع وراحة اليد هنا نستشعر بوعي معين اشد بكثير من وعيك بمنبه فهنا توجد مدركات حسية فالاحساس قد تحول الى معرفة. فالذهن هو تنسيق الخبرة. يقول كانط "أن المدركات الحسية بدون تصورات المعاني الكلية تكون عمياء. فاذا كانت المدركات الحسية تنسج ذواتها بصورة اتوماتيكية الى نسيج من فكر منتظم فعندئذ كيف يمكن للخبرة ان تجعل من أحدهم انساناً مادياً وأن ترتفع في غيره من ذوي النفوس الفاعلة الرؤية الى نور الحكمة ومنطق الحقيقة! بما أن للعالم نظاماً وهذا النظام لا ينبع من العالم بذاته ولكن بسبب أن الفكر الذي يعرف العالم هو بذاته منظم لذلك فان تصنيف الخبرة يكون عن طريق العلم والفلسفة وان قوانين الفكر الذي يتوجب عليه هذه القوانين وذلك نظراً لأن الفكر والقوانين هما الشئ في الواحد ذاته وبالرغم من ذلك فان هذا اليقين أو هذه الاطلاقية لتعميم المنطق والعلم هي بصورة متناقضة محدودة ونسبية فهي محدودة حصراً بميدان الخبرة العقلية ونسبية جزماً فيما يتعلق بحال خبرتنا البشرية وذلك لأنه اذا كان تحليلنا صحيحاً فعندئذ يكون العالم كما نعرفه تركيبياً أو محصوراً متجزءاً وأن الموضوع كما يتراءى لنا هو ظاهره أنه مظهر ولربما كان شديد الاختلاف عند الموضوع الخارجي قبل أن يدخل دائرة حواسنا أما ما قد كانه الموضوع الاصلي فهذا أمر ليس بمقدورنا أبداً أن نعرفه. فنحن ندرك الموضوع بوصفه محولاً الى فكرة اما ما كانه قبل أن يجري تحويله على هذا الشكل فهذا أمر لا نستطيع أن نعرفه ومع ذلك فان العلم ساذج هو الذي يفترض اننا نتعامل مع الاشياء في ذواتها اي اننا نتعامل وحقيقتها الخارجية أما الفلسفة فهي اشد وغلاً من العلم إذ أنها تعرف بأن مادة العلم بأكملها تتألف من الاحاسيس والمدركات الحسية وتصورات المعاني الكلية أكثر من كونها مؤلفة من الاشياء[1].

---

[1] – ويل ديورانت، قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص 455 – 465.

وقسم كانط المعرفة الانسانية الى[1] :

1- نسبية لأنها تتعلق بتكوين العقل الذي يفرض قوانينه على الاشياء فلو أن هذا التكوين كان على نحو آخر لكان العلم ايضاً على غير ما هو عليه لأننا لا نعرف الاشياء من حيث ذاتها بل نعرفها كما تتمثل في عقولنا صورة الأحداث وهذا يستلزم أن تكون كل المعارف الانسانية نسبية نظراً لان العقول مختلفة التفاوت في الادراك وقد يؤدي هذا بدوره الى الشك.

2- وموضوعية لأن قوانين العقل هي المبادئ التي بفضلها كانت التجربة ممكنة وهي قوانين جميع الافكار ولها قيمة عامة ومن هذه الجهة كان العلم الذي تسمح به حقيقياً لأن الحقيقة لا يمكن أن تكون اتفاق المعرفة مع اشياء التي لا تدرك في ذاتها وانما هي اتفاق المعرفة مع القوانين العامة للعقل .

ويتبع مع ذلك أن أية محاولة يقوم بها العلم أو الدين ليقدر ماهية الحقيقة الواقعية يجب أن تتراجع لتصبح مجرد فرضية فالفهم لا يستطيع أبداً أن يتجاوز حدود الحساسية أن الفراغ والزمان والعلة هي احوال في احوال الادراك الحسي وتصور المعاني الكلية وهذه أحوال يجب أن تدخل كل خبرتنا وذلك نظراً لأنها نسيج تركيب الخبرة وأن هذه المعضلات تنشأ عن الفرضية القائلة بأن الزمان والمكان والعلة هي اشياء خارجة مستقلة عن الادراك الحسي ولن تكون أبداً لدينا أيه خبرة لأننا نفسدها بمصطلحات الفراغ والزمان والعلة ولكن لن تكون لنا أية فلسفة اذا نسينا بأن هذه الأمور ليست أشياء بل أنها ترجمة أو تفسير وفهم وهكذا هي حال القياسات المنطقية الفاسدة للاهوت العقلاني الذي يحاول أن يبرهن بالعقل النظري على أن النفس هي جوهر غير قابل للفناء وعلى أن الارادة حرة وتسمو فوق العلة والمعلول. وعلى أنه يوجد كائن ضرورة هو الله بوصفه فرضية لكل حقيقة واقعية ويتوجب على الجدل الاستشرافي أن يذكر اللاهوت بأن الجوهر

---

[1] – د. أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مرجع سابق، ص 338.

والعلة والضرورة هي مقولات متناهية انها صيغ ترتيب وتصنيف يطبقها الـذهن على خبرة الحس وهي صحيحة بصورة موثوقة فقط بالنسبة للظـاهرات التـي تتراءى لخبرة كهذه وليس باستطاعتنا أن نطبق تلك المفاهيم علـى العـالم الـلا ظاهري أو على العالم المستقر أو المخمن محضاً زد على ذلك أن العقل النظـري لا يستطيع أن يبرهن على الدين[1].

ولكن هذا المنهج من البرهنة يحد من العقل بقسوة فهو يحـصر عمليـات العقل في نطاق ذلك الذي نقدمه لنا الحواس والذي يوجد في الزمان والمكان أنـه يصرح بأنه لا يمكن معرفة العالم كله او معرفة العالم كما في الحقيقة وهذه هـي مثالية كانط أي تاكيده بأننا لا نعرف الا الظواهر دون الاشياء فـي ذاتهـا انهـا تتضمن انكار الفكرة القائلة أن الفكر يصل الى الموضوعات بطريقة مستقلة عـن الادراك. ومن ناحية أخرى فهو يقصد بقوله هذا في بعض الاحيـان أننـا نعنـي بالمظاهر فقط أي كائنات منفصلة ومتميزة عن الأشياء التي تنتجها اذهاننا. وفـي كلتا الحالتين فنحن لا ندرك ابداً الشئ كما يوجد مستقلاً عنا نحـن لا نعـرف ولا نستطيع أن نعرف ما هو الشئ في ذاته اننا لا نعرف الا على الصورة التي يبـدو عليها اما فيما يتعلق بطبيعة الحقيقة النهائية التي تكمن وراء التجربة فليس أمامنـا الا أن نظل عنها في جهل يبلغ من العمق اقصاه من الناحية الفكرية على الاقل[2].

اذن هل الفراغ مجرد صورة للحساسية وليست له حقيقة واقعية موضوعية ومستقلة عن العقل المدرك؟ أن الاجابة على هذا السؤال هو نعـم ولا. نعـم لأن الفراغ هو معنى فارغ عندما لا يكون مملوءاً بمواضيع مدركة فالفراغ يعني فقـط بالنسبة للذهن المدرك أن هناك مواضيع معينة قائمة وموجودة في أمـاكن معينـة وعلى مسافات معينة من المواضيع الأخرى التي لا يدركها العقل زد علـى ذلـك أنه لا يوجد هناك أي إدراك حسي خارجي يكون ممكناً ما عـدا الإدراك الحـسي للمواضيع القائمة في الفراغ لذلك فان الفراغ هو بداهة وتأكيد صورة ضـرورية للحس الخارجي ومن ثم نجيب على السؤال بكلا وذلك لأنه مما لا شـك فيـه أن

---

1 – ويل ديورانت، قصة الفلسفة، مرجع سابق ،ص 446 – 467.

2 – جون لويس ، مدخل الى الفلسفة،مرجع سابق ، ص 126.

الحقائق الواقعية الفراغية كدوره الارض حول الشمس مع أن العقل وحده فقط هو من يقررها غير أن تلك الحقائق تكون مستقلة عن أي إدراك حسي مهما يكن وكذلك ايضاً فان الزمان بوصفه حساً بما قبل وحساً بما يعد أو بوصفه قياساً للحركة هو بالطبع أمر ذاتي ونسبي جداً لكن الشجرة ستتمو وتهدم وتتزوي وتضمحل سواء قمنا بقياس الفترة الزمنية وادراكها أم لم نقم بذلك[1].

كما يذهب كانط الى أن الانسان لا يعلم من العالم الخارجي الا ما تاتي به الحواس وان العقل ليس صفحة بيضاء قابلة تحط فيها التجارب ما نشاء بل فاعل ايجابي يتلقى التجارب الحسية فيختار منها ما يريد ويبينها بما لديه من صور ذهنية وفطرية. وان الانسان قد استمد هذه الصورة الذهنية من العالم الخارجي ثم ورثها لافراده وهناك من يقول أن هذه الصور الذهنية عادات كونتها بالتدريج الاحساسات ثم المدركات الحسية فاصبح للانسان بعد تكوينها القدرة على الادراك الحسي والعقلي وعلى هذا فوحدة العقل مكتسبة لا فطرية كما قال كانط لأن الانسان قد يفقد ما اكتسبه من وحده العقل في بعض الحالات كالجنون مثلاً وعلى ذلك تكون كل مدركاتنا العقلية من صنعنا وليست فطرية موروثة[2].

كما يرى المثاليون أن اثبات وجود الاشياء في ذاتها مع استحالة معرفتها قد اوقع كانط في التناقض. وانتقده الماديون لأنه انكر بطريقة اعتقادية ميتافيزيقية إمكانية معرفة الاشياء في ذاتها مع الاعتراف بوجودها وجوداً موضوعياً[3].

ومن استعراضنا لارءا كانط النقدية التي حاول فيها التوفيق بين الحس والعقل بأن هناك اوجه شبه بينه وبين لوك متمثلة في الآتي[4] :

1. في تناول مشكلة المعرفة بالبحث : أن كل منهما حين بحث مشكلة المعرفة لم يذهب الى أن الانسان قادر على أن يعرف كل شئ بل جعل حدود بحثه قاصرة على ما يمكن أن نعرفه على اساس أن هناك ما لا يمكن معرفته مثل

---

1 – ويل ديورانت، قصة الفلسفة – مرجع سابق ، ص 490.

2 – د. أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة الحديثةعرض نقد ومرجع سابق ، ص 352 – 535.

3 – المرجع السابق، ص 350 – 351.

4 – عزمي اسلام – جون لوك – مرجع سابق 201 – 205 .

الماهية الحقيقية للجوهر عند لوك أو الشئ ذاته عند كانط لأنه مجهول غير معروف.

2. أن بحث كل منهما كان متجهاً لبيان فساد او أخطاء الفلسفة الاعتقادية التي تهدف الى بلوغ اليقين سواء عن طريق الحس فقط أو العقل فقط وكذلك خطأ فلسفة الشك.
3. أن كل منهما قدر بأن بحث مشكلة المعرفة يجب أن يكون منفصلاً عن حقيقة الواقع وكل ما يتعلق به من افتراضات.
4. في معنى الجوهر فقد أخذ كانط عن لوك تفرقته بين الخصائص الأولية والثانوية للاشياء وقسمته لها الى جواهر واعراض، فالاعراض في فلسفة لوك هي الظواهر في فلسفة كانط والجوهر في فلسفة لوك هو الشئ ذاته عند كانط. وكما أننا ندرك الاعراض عن طريق الحواس في فلسفة لوك فنحن كذلك لا ندرك الا الظواهر الخارجية للاشياء في فلسفة كانط وكما أن ماهية الجوهر الحقيقية مجهولة بالنسبة للوك فنحن كذلك لا يمكن أن نعرف الشئ في ذاته بالنسبة لكانط. وكما أن الشئ في ذاته يمثل الجوهر المادي عند لوك فقد طبق كانط نفس الفكرة أي التفرقة بين المظهر والجوهر ولذا فالروح بالنسبة لكانط جوهر بمعنى أنها الاساس المجهول والذي لا يمكن معرفته والذي تتضمنه عملياتنا العقلية الشعورية. ومما هو جدير بالملاحظة أن المعرفة بالمظهر عند كانط أو بالاعراض عند لوك بالرغم من أنه لا يمكن اعتبارها معرفة ذاتية لأن اصلها مستمدة من الموضوعات الخارجية الا أنها لا يمكن أن توجد وهي منفصلة عن الوظيفة العقلية.
5. ضرورة الاعتماد على التجربة في المعرفة : كما يبدو تأثر كانط بلوك حين ذهب كلاهما الى أن كل معرفة تتضمن الاستناد الى التجربة بالرغم من اختلافهما فيما بعد في تفاصيل هذه التجربة. **كما يمكن تلخيص أهم نقاط الاختلاف بينهما في :**

أ. **في معنى التجربة** : فهي بالنسبة للوك اساس كل معرفة اما بالنسبة لكانط فهي مجرد مصدر يزود المقولات العقلية بالانطباعات الحسية "الصور".

ب. في المعرفة الفطرية.

ج. **في معنى الكليات :** فلوك يعتبر أن التعميم الموجود في الالفاظ الكلية شئ صناعي لأنه من عمل العقل وليس له وجود في الواقع فطبيعة الكيان بصفة عامة ليست أكثر من القدرة على الدلالة على عدد الجزيئات الموجودة في الواقع بينما يرى كانط أن وظيفة العقل اثناء معرفته بالكليات لا تكون فقط من مجرد اضافة الكلي الى التجربة التي لا تتضمنه أو تجريده بل تتوقف على رفع مستوى الخبرة أو التجربة الحسية نفسها وذلك عن طريق التعرف على الكلي السابق وجوده في الذهن أولياً بالرغم من عدم كونه مدركاً .

وبالرغم من ذلك فقد قدمت الفلسفة الكانطية مساهمة دائمة للمعرفة الانسانية متمثلة في[1] :

1. لقد اعادت القانون الى مكانه في العلم بدلاً من اعتباره مجرد أحداث متتالية نلاحظها ولكن ما أخذ عليه هو قوله بأن المعلول يتبع العلة في الطبيعة والصحيح في فكرة كانط هو أن المعلول يتبع العلة بالضرورة ولكن هذه الضرورة ليست ضرورة منطقية بل أنها ضرورة علمية والعلم يختلف عن المنطق من حيث أنه ليس من جديد في اي تسلسل منطقي اذ أن النتيجة موجودة في الواقع داخل التسلسل على الدوام وكل ما في الأمر أنه يجب رفع النقاب عنها أما الطبيعة فهناك جديد يحدث وهو جديد لا يمكن التنبوء به.
2. وايضاً فليس ثمة معرفة لماهية الطبيعة منفصلة تماماً عن مصالح الانسان وتاريخه وموقفه واغراضه وتجربته فالحقيقة التي لم يلمسها أحد ولم تمارس تجارب الطبيعة الخام تماماً لا يمكن معرفتها .

وبذا نكون قد استعرضنا بعض أهم النظريات التي قدمت لنا رويتها الفلسفية حول نظرية المعرفة وامكانياتها ومحاولة كل من هذه الرؤى

1- جون لويس، مدخل الى الفلسفة، مرجع سابق، ص 127 – 128 .

الوصول الى المعرفة اليقينية. ومن الملاحظ أنه في جميع هذه النظريات نجد أن هنالك شئ ما ناقص وذلك لأن هذه النظريات تأخذ مصدر وتستبعد الآخر حتى في تلك التي وفقت بين العقل والحواس كان التوفيق ناقصاً بحيث أنه لم يرضى العقلانيين أو التجريبين.

وعلى هذا ففي الفصل القادم سوف نستعرض تياراً آخر يعتبر ذا طابع اشمل بحيث أنه لم ينكر الحواس كمصدر للمعرفة ولا العقل ايضاً ووفق بينهما كما اضاف اليهما مصدراً آخراً هو الحس الداخلي أو الالهام وهم اصحاب التيار الالهامي أو الصوفي.

- فهل المعرفة ممكنة عن طريق الحس الداخلي "الكشف" ؟
- كيف نتأكد من أن هذا المصدر يوصلنا الى المعرفة اليقينية؟
- ما هي المعارف التي يمكن أن نتوصل اليها عن هذا الطريق ؟
- ما هو السبيل الذي نستطيع به أن نتأكد من صحة هذه المعارف؟

هذا ما سنحاول الكشف عنه في الفصل القادم وهو موضوع البحث. الذي قدمنا عليه تلك النظريات لنتبين بعض اهم الوسائل الأخرى التي يمكن عن طريقها أن نتوصل الى المعرفة والتي عن طريقها ستتبين أهمية المصدر الآخر الذي سنتناوله في الفصل القادم وهو الإلهام أو الكشف.

الفصل الثالث
المعرفة الصوفية
المبحث الأول

حول بعض المفاهيم والقضايا والمصطلحات في المعرفة الصوفية

وسيلة المعرفة عند التجريبيين هي الحواس وعند العقليين هي العقل وعند النقديين وسيلتها هي الحواس والعقل معاً كما سبق وذكرنا. أما عند الصوفيين فمن رأيهم أن الحق المطلق (أي الله) لا تكون وسيلة معرفته هي الحواس أو العقل أو الاثنين معاً بل تكون الوسيلة الى معرفته هي الحدس أو العيان المباشر أو البصيرة فكل هذه الفاظ يسمى بها وسيلة الى المعرفة حيث يمتزج الشخص العارف بالشئ المعروف. بحيث لا تكون هنالك تفرقة بين الذات من جهة والموضوع من جهة أخرى. فمثلاً كيف تعرف أنك موجود؟ أنك لا تعرف ذلك بعين أو أذن أو انف لأنك لو أغلقت هذه الابواب كلها فستعرف انك موجود وانت كذلك لا تعرف وجود نفسك بالبرهان فتكون هناك مقدمات تستنتج منها النتائج أي أنك لا تعرف وجود نفسك بالعقل بل تعرفه بأن تدركه ادراكاً مباشراً، وهذا الضرب من الادراك هو الذي يقال له اصطلاحاً ادراك بالحدس، وهو بعينه طريقة الادراك التي ندرك بها الله[1].

أن المعرفة غير الاستدلالية والتي بغير طريق الحواس والعقل يعبر عنها عادة بالالفاظ وتعابير شبه مترادفه وبعضها مختلفة المعاني والدلالات يمكن أن **نقسمها الى اربعة أنواع رئيسية [2]:**

1. الوحي "للأنبياء فقط".
2. المعرفة البديهية وهي معرفة يملكها كل انسان عادي ليس متخلفاً ذهنياً أو صغيراً أو فاقد عقله.

1- د. ذكي نجيب مفوظ، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 94 – 95.

2 – عبدالله حسن زروق – قضايا التصوف الاسلامي – مرجع سابق – ص188.

3. معرفة بقدرات خاصة ونادرة **يمكن تقسيم هذه الى اربعة أقسام :**

أ. مقدرة العبقري أو المكتشف وهذه تسمى حدساً وتكون بما يسمى الخيال العلمي بها يرى المكتشف علاقات وقوانين بين الاشياء ويرى تفسيراً لها في لحظة أو دفعة واحدة.

ب. مقدرة الصوفي التي سوف نتحدث عنها لاحقاً.

ج. المقدرات فوق الحسية كأن يعلم الشخص حادثة في مكان آخر هذه المقدرة توجد عند بعض الاشخاص بغض النظر عن أنهم اخيار أو اشرار. هناك مقدرات غير عادية أخرى يعطيها الله أحد من خلقه مثل قوة النظر والسمع.

د. مقدرة المتقين "المحدثين" هم عباد الله لا يطلق عليهم عادة اسم المتصوفة مثل سيدنا عمر وهم المشار اليهم في الحديث "لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدثون فان يك في أمتي احد فانه عمر"[1].

4. المعرفة الكشفية.

وقد يواجه الصوفي بعض الصعوبات في التفريق بين هذه القدرات والكشف الصوفي. وقبل أن نتطرق الى بعض أهم القضايا المتصلة بمفهوم المعرفة الصوفية سوف نتحدث أولاً عن بعض المصطلحات الخاصة بالقلب والعقل واللب والفؤاد لمرور المعرفة عبر هذه الادوات وتفضيل الصوفية لأنواع المعارف على حسب هذه الادوات.

وسنبدأ بمفهوم العقل عند الصوفية :

يرى المتصوفة أن العقل هو صفة يتهيأ بها درك العلوم. قال المحاسبي "العقل غريزة تتهيأ بها العلوم"[2].

1-اجمد بن على لبن حجر العسقلاني – فتح البارئ بشرح صحيح البخاري – تحقيق محب الدين الخطيب دار المعرفة بيروت – ص 42 .

2- عائشة يوسف المناعي، ابو حفص عمر السهرودوي (حياته وتصوفه)، دار الثقافة للتوزيع والنشر، الدوحة، الطبعة الاولى، 1991ه، ص 260

يقول السهروردي[1] موضحاً العلاقة بين العقل والروح والبصيرة "فالعقل لسان الروح وترجمان البصيرة، والبصيرة للروح بمثابة القلب، والعقل بمثابة اللسان". بل هو جوهر الروح العلوي كما يعبر عنه ولا يعني ذلك أن العقل متعدد في مفهوم السهرودردي وانما عقل واحد بصفتين.

وقد استند المتصوفة في بيان مكانه العقل على عدد من الاحاديث نذكر منها ما ورد في الخبر عنه صلى الله وسلم أنه قال[2]: "أول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل ثم قال له أدبر فادبر ثم قال له اقعد فقعد ثم قال له انطق فنطق ثم قال له اصمت فصمت، فقال وعزتي وجلالي وعظمتي وكبريائي وسلطاني وجبروتي ما خلقت خلق أحب الي منك ولا أكرم علي منك، بك اعرف، وبك أحمد، وبك أطاع، وبك أخذ، وبك اعطي، وإياك اعاتب، ولك الثواب وعليك العقاب، وما أكرمنك بشئ أفضل من الصبر" وسألت عائشة رضي الله عنها النبي قالت: يا رسول الله بأي شئ يتفاضل الناس؟ قال: بالعقل في الدنيا والآخرة قالت: قلت اليس يجزى الناس بأعمالهم.؟؟ قال : "يا عائشة وهل يعمل بطاعة الله الا من قد عقل فبقدر عقولهم يعملون وعلى قدر ما يعملون يجزون)[3].

فهذه الاحاديث ومثلها الكثير الدالة على أهمية العقل فهو الفارق بين الحق والباطل وهو مناط التكليف من الأمر والنهي ولذلك فهو ملكة هامة فنوره يفيض من الروح وفي نوره تتشكل العلوم. ويستشهدون ايضاً بقوله تعالى : "فاعتبروا يا أولي الابصار"[4]. يقولون أي اصحاب البصيرة وهي العقل والفكر. وهذا الاعتبار عمل من أعمال الفكر العقلي به يكون العقل أداة مساعدة للقلب في المعرفة. هذا وان كان هنالك فكر في العقل فهناك فكر في القلب ايضاً الذي هو الاداة الرئيسية للمعرفة الصوفية. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "عودا أعينكم البكاء

1- عائشة يوسف المناعي، ابو حفص عمر السهرودوي (حياته وتصوفه) ص 260 .

2- المرجع السابق ص260 .

[3]- محمد ابن محمد الحسين الشهير بمرتضي الزبيدي – لحاق الساده المتقين بشرح احياء علوم الدين – دار التراث العربي بيروت لبنان 1994م – الجزء الاول ص 457

4 – سورة الحشر، الاية 2.

وقلوبكم الفكر"[1]. فالفكر كما يرى السهروردي هو "احضار ما في القلب من معرفة الاشياء بل أن الفكر يعد سراجاً للقلب به يرى خيره وشره ضره ونفعه"[2].

وقد قال بعضهم في ذلك أن العقل على ضربين "ضرب يبصر به أمر دنياه وضرب يبصر به أمر آخرته. فباستقامته واستعداده وهبة الله تعالى معرفته فعرف الله تعالى بالله كما سئل ذو النون المصري بم عرفت ربك؟ قال عرفت ربي بربي، ولولا ربي لما عرفت ربي"[3]. والبصيرة التي يتأيد بها العقل هي اساس المعارف والعلوم والعقل من غيرها قاصر محدود ولذلك يقول الصوفية "ما سميت العقول عقولاً الا لقصورها على من عقلته"[4].

فالعقل ايضاً قاصر عن الالمام بما تحويه البصيرة وهي قد تستأثر ببعض ما فيها دونه كما هو حال القلب مع اللسان. ولذلك فمن اعتمد على العقل وحده دون الشرع لن يصل غاية التصوف على الاطلاق وان كان مكتسباً بعض المعارف الظاهرة. يقول السهروردي" من جمد على مجرد العقل من غير الاستضاءة بنور الشرع حظي بعلوم الكائنات التي هي من الملك، والملك ظاهر الكائنات، ومن استضاء عقله بنور الشرع تأيد بالبصيرة فاطلع على الملكوت والملكوت باطن الكائنات اختص بمكاشفته ارباب البصيرة والعقول دون الجامدين على مجرد العقول دون البصائر[5].

وقد ورد في أخبار داؤود عليه السلام أنه سأل ابنه سليمان: أين موضع العقل منك؟ قال القلب، لأنه قلب الروح، والروح قالب الحياة ويشير بذلك إلى العقل المؤيد بالبصيرة وهو عقل نبي[6].

---

[1]– عائشة يوسف المناعي، ابو حفص عمر السهروردي (حياته وتصوفه)، مرجع سابق، ص 261.

2– المرجع السابق ص 261 .

3 – المرجع السابق، ص 262.

4 – المرجع السابق، ص 262.

5 – المرجع السابق، ص 263.

6– المرجع السابق، ص264.

وبذلك فوظيفة العقل عند الصوفيين تنقسم إلى إثنين[1]:

(1) من حيث كونه عقل فطرة وطبع وغريزة يكون إليه وزن الأمـور والحفـظ والفهم وما يتصل بهما من إنفعالات ويعتمد هذا العقل علي :

أ/ الحواس الخارجية كالأذن واللسان والعين ...الخ.

ب/ جهاز إستقبال المشاعر والعواطف.

ج/ جهاز إستقبال المعلومات كالحفظ والفهم والذهن ...الخ.

(2) من حيث كونه عقل الهداية ويختص به المؤمنون دون سواهم وظيفته تمييـز الحق من الباطل والخير من الشر وما يتصل بالإدراك الروحي الذي يختصون به.

ونستنتج من ذلك أن كثير من المتصوفة لم يرفضوا مساهمة العقل في تحصيل المعرفة ويعنون بذلك العقل المؤسس على الشرع فهم رأوا ضرورة قيام الإستدلال العقلي بجانب الذوق أو الكشف حتى تتم المعرفة اليقينية. إلا أنهم جعلـوا أسـاس معرفتهم القلب.

مفهوم القلب :

أما مفهوم القلب فهو مفهوم واسع شامل لأنه الأداة الرئيسية فـي المعرفـة الصوفية لذلك شغل حيزاً كبيراً من إهتمام الصوفية وقد أطلقوا عليه اسم الجهـاز المتكامل في الإنسان وقد تم تقسيمه وتحليله إلى أقسام ومستويات ووقفوا عند كـل مقام لدراسته وربطه بوظيفته الخاصة به في دائرة الإطار العام للوظيفة الكبـرى للإنسان.

يقول سهل التستري "ألا ترى أن العبد إنما ينظر إلى الحق بسبب لطيفه من الحق يوصلها إلى قلبه هي من أوصاف ذات ربه ليست بمكونه ولا مخلوقـة ولا موصولة ولا مقطوعة و هي سر من سر الى سر و غيب من غيب الـى غيـب

---

1 – د. محمد عبدالله الشرقاوي/ الصوفية والعقل دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي، دار الجيل بيروت، مكتبة الزهراء جامعة القاهرة، الطبعة الأولى، 1995م، ص235.

فبالله اليقين و العبد موفق بسبب منه الله على قدر ما قسمه الله له من موهبة وعلى قدر جمله سويداً قلبه"[1].

وهذه اللطيفة الربانية ملكت أمر البدن في الإنسان وبنت قواها فيه فيعبر عنها في الشرح بالروح تارة وتارة بالعقل وتارة بالنفس فإستلفتت هذه الملكة في الإنسان إنتباه الصوفية فرأوا في الإنسان جسداً وروحاً ظاهراً وباطناً أو شهوداً وغيباً، وعرفوا أن أهم ثمرة لباطن الإنسان هي الإدراك أو العلم أو المعرفة فأولوه أي الجانب الباطن جل عنايتهم خصوصاً وقد وجدوا أن القرآن الكريم قد وضع بعض المعالم في طريق الوصول إلى ما يرضي تطلعهم الرحيب من هنا كانت نظرتهم الكلية لهذا الغيب الإنساني أو لباطنه[2].

يقول سهل التستري "القلب بحر وللقلب مقامات "[3] ويقول حكيم الترمذي "واسم القلب اسم جامع يقتضي مقامات الباطن كلها "[4] ويرى المكي أن للقلب سمعاً وبصراً ولساناً وشماً وأن من الخواطر ما يقع في سمع القلب فيكون فهماً ومنها ما يقع في لسان القلب فيكون كلاماً وهو الذوق ومنها ما يقع في شم القلب فيكون علماً وهو العقل المكتسب بتلقيح العقل الغريزي"[5].

ولأن الله سبحانه وتعالى قد جعل لقلوب خلقه مقامات إرتبطت درجات العلم ومراتبه بمقامات القلب فان كل علم هو ارفع فموضوعه فى القلب اكن و اخص واخفي و استر و مقامات القلب هي :

1) مقام الصدر:

وهو الجزء الخارجي منه بمنزله بياض العين من العين والصدر ساحة مفتوحة ترد إليها كافة أمور الإنسان سواء منها ما يرد من جانب العقل أو ما يرد

1- د. محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل "دراسة تحليلية مقارنة للغزالي ابن عربي وأبي رشد ، مرجع سابق. ص130.

2- المرجع السابق، ص132.

3 - المرجع السابق ص 132 .

4 - المرجع السابق 132 .

5- المرجع السابق 132 .

منه جانب الهوى حيث يتم التدبير وتصدر الأوامر إلى الجوارح بالتنفيذ أما طاعة وإما معصية. وهو موضوع حفظ العلم المسموح الذي يتعلم من علم الأحكام والأخبار أو كل ما يعبر عنه بلسان العبارة. فالصدر إذن هو ميدان يصطرع فيه العقل مع الغرائز مع الهوى ومن هنا فإنهم يرون أن الإنشراح والضيق إنما يضافان إلى الصدر ولا يضافان إلى غيره من مقامات القلب[1] يقول تعالى: (فلا يكن في صدرك حرج منه)[2]. و(ألم نشرح لك صدرك)[3]. و(فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك)[4] .

أما من الناحية الوظيفية الإدراكية للصدر فإن كل علم لا يوصل إليه إلا بالتعلم والتحفيظ والإجتهاد والتكلف من جهة السمع والخبر قرآناً كان أو حديثاً أو غيره فإن موضعه الصدر ويجوز عليه حكم النسيان[5]. قال تعالى: (بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم)[6].

2) مقام القلب:

رأي الصوفية الخيط الدقيق الذي يربط بين قوى اللطيفة الربانية المودعة في الإنسان ورأوها جهازاً متكاملاً يتحكم في الإنسان تحكماً كاملاً وأطلقوا عليه جملة اسم القلب.

يقول الحكيم الترمذي: "والقلب هو المقام الثاني فيه وهو داخل الصدر وهو كسواد العين الذي هو في داخل العين وكموضع الفتيلة من القنديل"[7]. وقد خص هذا المقام من القلب بأنه عين القلب يقول ذو النون المصري "خص الله خصائص من خلقه فنظروا من أعين القلوب إلى محجوب الغيوب"[8].

---

1 – محمد عبدالله الشرقاوي – الصوفية و العقل – مرجع سابق ص 135–136 .

2– صورة الأعراف الآية: 2.

3– سورة الشرح الآية الأولى.

4– سورة هود الآية: 12.

5– المرجع السابق، ص137.

6– سورة العنكبوت الآية 49.

7– المرجع السابق 139.

8– المرجع السابق، ص140.

قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا دخل النور في القلب إنشرح وإنفسح" قيل ما علامة ذلك يا رسول الله؟ قال التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود والإستعداد للموت قبل نزوله"[1]. فأخبر النبي أن من تجافى الدنيا نور الله قلبه. وقال حارثة حين سأله النبي صلى الله عليه وسلم ما حقيقة إيمانك قال عزفت بنفسي عن الدنيا فأظمأت نهاري وأسهرت ليلي وكاني أنظر إلى عرش ربي بارزاً وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون وإلى أهل النار يتعادون"[2]. فأخبره أنه لما عزف عن الدنيا نور الله قلبه فكان ما غاب منه بمنزله ما يشاهده. وقال النبي صلى الله عليه وسلم من أحب أن ينظر إلى عبد نور الله قلبه فلينظر إلى حارثة فأخبره أنه منور القلب"[3].

ونجد في القرآن الكريم أن كلمة قلب وبالرغم من أنها ذكرت في حالات الجمع والتثنيه والافراد أكثر من مائة وثلاثين مرة إلا أنه لم يقصد بها مطلقاً الدلالة على القلب بمعناه التشريحي الطبي ولكن قصد بها التعبير عن جهاز إدراكي معرفي بالغ التعقيد له وظائف متشعبة ومتعددة ومتداخلة إلى حد بعيد. ومن تأمل الآيات التي إشتملت على كلمة قلب نستطيع أن نميز من بين الوظائف الكثيرة المنوطة بالقلب **وظيفيتين رئيسيتين هي**[4] :

1) الإدارك والمعرفة والعلم .
2) الإيمان وما يتصل به من عاطفة ووجدان .

1- الزبيدي – اتحاف الساده المتقين بشرح احياء علوم الدين – الجزء السابع مرجع سابق ص258 .

[2] – نور الدين على ابن ابي بكر الهيثمي – مجمع الزوائد ومنبع الفوائد وسلسلة الاحاديث الصحيحة لمحمد الالباني – مكتبة القدس القاهره 1353هـ – باب حقيقة الايمان و كمالة – الجزء الاول ص57 .

[3] ابوبكر محمد الكلاباذي – التعرف بمذهب اهل التصوف – تقديم يوحنا الحبيب صادر–دار صادر بيروت الطبعة الاوالى 2001م – ص14 .

[4] – د. محمد عبد الشرقاوي، الصوفية والعقل، مرجع سابق، ص73.

ونذكر بعض النماذج القرآنية التي تبين لنا أن القلب يقوم بمهام العقل والحس يقول الله تعالى: (أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها)[1]. (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها)[2] (وطبع الله على قلوبهم فهم لا يعلمون)[3]. (فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور)[4]. (لهم قلوب لا يفقهون بها)[5]. وهي نور الجمال الرباني الذي يشع في القلب ويغلب كل قدرة إنسانية على أمرها بنوره الآخاذ ومعرفة بهذا المعنى هي نور منبعه ومستودعه القلب وبها حياته. فقد سئل الجنيد رحمة الله عليه (ما حياة القلب قال معرفة الله تعالى ونسيان ما سواه)[6]. فهو معدن العلم الذي تحت علم العبارة وهو علم الحكمة والاشارة ومعني علم العبارة المعبرعنه باللسان اما علم الإشارة فمعناه أن يشير الله بقلبه إى بقلب المؤمن إلى ربوبيته ووحدانيته وجلاله وقدرته. وجميع صفاته وحقائق صنعته وفعله. ويرون أن كل علم تحمله النفس ويعيه الصدر فإن النفس تزداد به تكبراً وترفعاً ولهذا فإن منفعته إنما تزداد وتكثر إذا كشف الله له علم الباطن (علم القلب) وهو العلم النافع[7].

مقام الفؤاد:

نجد أن الصوفية يرفعون مكانة الفؤاد فوق مكانة الصدر والقلب. إذ أنه كلما إستفاد الرجل استفاد فؤاده أولاً ثم قلبه[8]. فنجد أن كلمة الفؤاد وردت في القرآن كملكة أو طاقة إنسانية من وظيفتها المعرفة والإدراك وغير ذلك من وظائف قال تعالى: (ولا تقف ما ليس لك به علماً أن السمع والبصر والفؤاد كل

1- سورة الحج الآية: 46.

2 -سورة محمد الاية 24 .

3- سورة التوبة الآية: 93.

4- سورة الحج الآية: 46.

5- سورة الأعراف الآية: 179.

6- عائشة يوسف المناعي، السهر وردي، مرجع سابق، ص257.

7- د. محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل، مرجع سابق. ص141.

8- المرجع السابق ص149-150 .

أولئك كان عنه مسئولاً)[1]. (ما كذب الفؤاد ما رأى)[2]. وهنا إختص الفؤاد بالرؤية[3]. فالفؤاد يري ويعاين ولا يحتاج إلى الربط بل يحتاج إلى معرفة المراد بالهداية. فوظيفة القلب هي العلم أو المعرفة ووظيفة الفؤاد هي الرؤية. ومن الجائز أن يجتمع لدى العبد علم القلب إلى جانب رؤية الفؤاد ومحصلة ذلك صيرورة الغيب عياناً وهذا مرتبط أوثق بمفهوم علم اليقين وعين اليقين لديهم وله إرتباط وثيق بالبصيرة ومن ذلك ما ورد عنهم (إنعكس بصري في بصيرتي فرأيت من ليس كمثله شئ)[4]. يقول الله تعالى: (كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين)[5].

مقام اللب:

ولتقريب مكانة اللب من التصور يضرب الصوفية لنا الأمثلة الواقعية (ومثل اللب في الفؤاد كمثل نور البصر في العين وكمثل نور السراج في الفتيلة من القنديل كمثل الدهن المكنون في داخل لب اللوز). مما يمنحه الصوفية لمقام اللب من سمو ورفعة سواء فيما يتعلق به من أنوار التوحيد وأنوار التفريد أو فيما يصح به من العبد مثل حقيقة التجريد وضياء التمجيد فالأنوار عندهم أربعة نور الإسلام ونور الإيمان ونور المعرفة ونور التوحيد. وهذا اللب لا يكون إلا لأهل الإيمان الذين هم من خاصة عباد الرحمن[6].

وإن كلمة لب مع أنها ذكرت في القرآن الكريم ست عشر مرة إلا أنها لم تذكر إلا في صورة الجمع الذي أضيف إلى أصحابه في عبارة (أولو الألباب). وقد منح القرآن أولي الألباب صفات أو خصائص معينة فوصفهم الله سبحانه بأنهم المؤمنون المهديون من الله المبشرون منه الذين يلتزمون بالدرجة الحسنى مما

1- سورة الإسراء الآية: 36.

2- سورة النجم الآية: 11.

3- المرجع السابق ، ص87.

4- المرجع السابق، ص147.

5- سورة التكاثر من الآية 5-7.

6- محمد عبدالله الشرقاوي – الصوفية والعقل – مرجع سابق – ص149-150 .

يستمعون إليه منه ويذكرون ربهم ذكراً طويلاً يستغرق عليها جميع أحوالهم من قيام وقعود ونوم وغير ذلك فيصلون من سلوك هذا الطريق المحدد لهم طريق الذكر والفكر إلى نتيجيتين تتمثلاّن في:

1. معرفة خالق الكون سبحانه وإذا عرفوه عرفوا أنه لم يكون كونه هذا باطلاً وعبثاً.
2. وإذا وصلوا إلى هذه المعرفة قدسوه والآيات التي تدل على هذه الصفات "فأتقوا الله يا أولي الألباب الذين آمنوا"[1]. "فبشر عباد * الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب"[2].

والملاحظة الثانية وهي ملاحظة جوهرية تتمثل في كثرة إرتباط أولي الألباب بالتذكر وكان التذكر وظيفة مخصوصة بهم[3]. قال تعالى: (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب)[4].

والملاحظة الثالثة التي خصصها القرآن لهم فهم يستطيعون إدراك الأسرار العليا للعبادات والتشريعات التي تفضل الله بها على عباده (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص) إلى قوله: (ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب)[5]. وقوله: (الحج أشهر معلومات) إلى قوله: (وأتقون يا أولي الألباب)[6].

والملاحظة الأخيرة حول اللب هي تفوق اللب على العقل لأنه يقوم مثله بوظيفة التفكير والتدبر ويختص بالتذكر في ظل من الحكمة والنور والهدى الذي يفيضه الله عليه بسبب إيمانه[7].

1- سورة الطلاق الآية: 10.

2- سورة الزمر الآية 17-18.

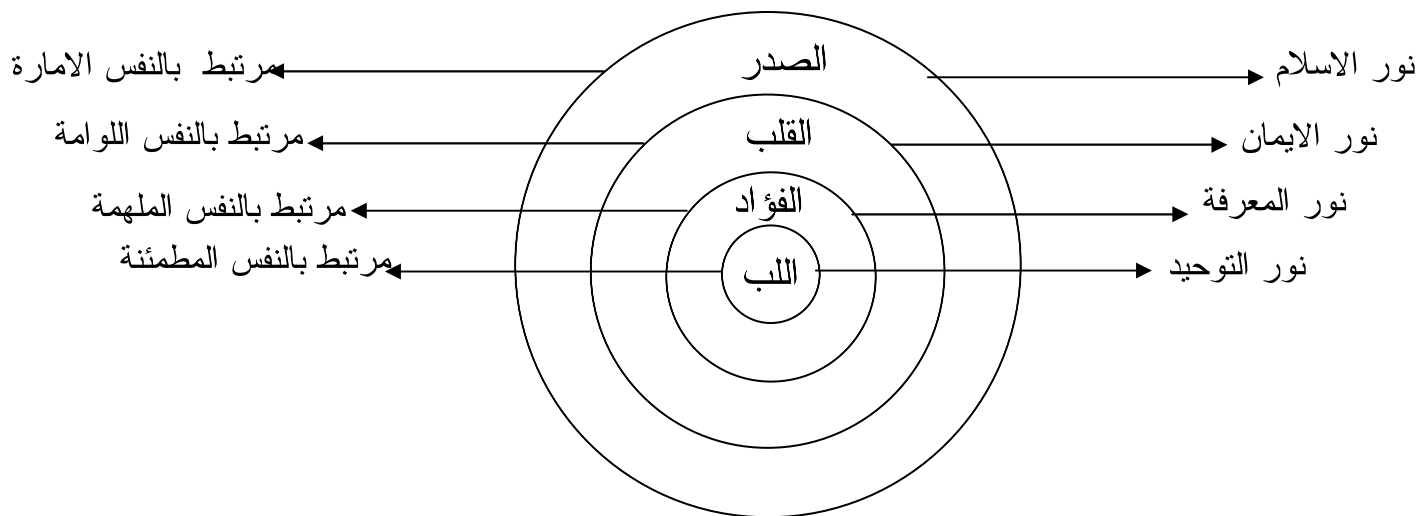
3- د. محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل، "دراسة تحليلية مقارنة للغزالي لأبي عربي وأبي رشد"، مرجع سابق، ص82.

4- سورة الزمر الآية: 9.

5- سورة البقرة الآية: 178-179.

6- سورة البقرة الآية: 197.

7- المرجع السابق، ص84.



رسم تخطيطي يوضح القلب ومقاماته

سوف نتحدث في المبحث القادم عن بعض أهم القضايا المتــصلة بمفهــوم المعرفة عند الصوفية وهي مفاهيم الكشف والإلهام والذوق ...الخ ومفهوم الظاهر والباطن.

المبحث الثاني

بعض أهم القضايا المتصلة بمفهوم المعرفة عند الصوفية

إن المعرفة الذوقية المباشرة هي تجربة روحية خالصة وسامية تجهد الذات الإنسانية خلال مراحلها من أجل التأحد في صورة أو أخرى مع الحقيقة الكلية إما على مستوى الإرادة أو الشعور أو الوجود بحسب تنوع التجربة وتطورها وسموها وفي كل هذه الحالات فإن التجربة تفترض وتتضمن تضاؤلاً مستمراً في الشعور بالأنا وتولده ولادة معنوية مصفاة لا ريب فيها ومعها فتتكشف له حقائق الأمور وتزول عنه الإشكالات ويصبح ما كان غامضاً ومبهماً من قبل واضحاً وبيناً بذاته وأن هذه المعرفة الباطنة ليست وليدة عقل يستدل أو تجربة مادية يستقري فيها جزئيات الموضوع كاملة غير منقوصة ويتقدم العقل خلالها خطوة بعد خطوة في سلم منطقي ومتدرج وموصل الحلقات ينتهي إلى أحكام وتقريرات يمكن التحقق من صدقها في كل آن وحين بل هي معرفة موهبة متلقاة من خارج الذات تقذف في القلب أو النفس التي بدأت رحلتها الشاقة في عودة مثالية سامية إلى الحقيقة الكلية الإلهية ويكون العقل خلالها سلبياً وعاجزاً عن الإدراك. ثم تفاجئ النفس في قفزه سريعة ومفاجئة بأن موضوع إدراكها الذي كان غامضاً أصبح واضحاً ومبسطاً وما كان متكثر صار واحداً[1].

وهذه هي الطريقة التي يتلقى بها الصوفي علومه وهي ما أطلقوا عليه اسم الكشف والإلهام والذوق وغيرها من المصطلحات وسوف نحاول أن نبين بعض أهم هذه المصطلحات والقضايا التي تعتبر بعض أهم القضايا في المعرفة الصوفية.

1- د. عرقان عبد الحميد مفتاح، دراسات في الفكر العربي والإسلامي أبحاث في علم الكلام والتصوف والإستشراق والحركات الهدامة، دار الجيل بيروت، الطبعة الأولى 1991م، ص296-297.

الكشف:

الكشف لغة الكاف والشين والفاء أصل صحيح يدل على سرور الشئ عـــن الشئ كالثوب يسري عن البدن يقال كشفت الثوب وغيره أكشفه. والكشف رفعــك الشئ عما يواريه ويغطيه وكشف الأمر يكشفه كشفاً يظهره[1].

والكشف بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأى العين قــال الجريري "من لم يعمل فيما بينه وبين الله تعالى بالتقوى والمراقبة لم يــصل إلــى الكشف والمشاهدة"[2]. وقال النوري: مكاشفات العيون بالأبصار ومكاشفات القلوب بالإتصال"[3]. والكشف رفع الحجاب وفي الإصطلاح على ما وراء الحجــاب عــن المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً عند أهل السلوك هــو المكاشــفة ويطلقون المكاشفة على رفع الحجاب و الذي يكون بين الروح الجسماني الــذي لا يمكن إدراكه بالحواس الظاهرة وقد يطلق على المشاهدة أيضاً[4]. قــال الــسراج: "الكشف بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه العبد كأنه رأى العين"[5].

والحجب الظلمانية التي تحول بين القلب ورؤية الحقــائق هــي الــشهوات وعلائق الدنيا بل رؤية الإنسان لنفسه وإحساسه بأنها كانت موجود فــلا بــد لــه لتنقشع الحجب الظلمانية المسدلة على عين القلب أن يتطهر من شــوائب الحــس وادراك المادة ويسلك سبل المجاهدة حتي يبلغ مرتبة الفناء والمراد بالامور التــي يدركها القلب كل حقائق الوجود العلوية والسفلية ثم هذا الانكشاف يبدأ بالمحاضرة

1- صادق سليم صادق، المصادر العامة للتلقي عند الصوفية عرضاً ونقداً، مكتبة الرياض، الطبعة الأولى، 1994م، ص206.

2- د. أنور فؤاد أبو خزام، معجم مصطلحات الصوفية، مراجعة د. منزل عبد المسيح، مكتبة لبنان ناشرون بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 1993م، ص147.

3- المرجع السابق، ص147.

4- المرجع السابق، ص 147 .

5- صادق سليم صادق، المصادر العامة للتلقي عند الصوفية عرضاً ونقداً – ص 207.

وهي أول مراتب رفع الحجاب وينتهي بالمشاهده وهي اقصي مراتب الكشف و هو المعرفة بالله و صفاته وافعاله واسرار ملكوته في اكمل رتب المعرفة [1].

ويذكر القشيري في الفرق بين المحاضرة و المكاشفة فيقول : " أن المكاشفة علم بغير برهان ، وأن المحاضرة تكون أول حالات الفرد في سلم المعرفة وهي تحدث بتواتر البرهان ولكن تكون نتيجة عمل ذكر ولكنها يمكن لغير السالك بطريق التصوف مثل الفلاسفة والعلماء والمفكرين فعلها للمتصوف بغير درس و بحث وقبل حدوث حال الحضور هذه يكون الانسان في حالة شك وعندما يأتيه البرهان تزول حاله الشك . وهناك مقام للتصوف ارفع من المكاشفة وهو المشاهدة وفي مقام المشاهدة يكون الصوفي علي اتصال مباشر بالشئ المراد معرفته ومن خصائص هذا الاتصال ان تنمحي وتفني ذات العارف و المشاهدة تعطي يقيناً اقوي من المكاشفة[2] ، واظن ان المعرفة بالمشاهدة والتي يقصدها تخص معرفة معينة وهي معرفة الله وحال المشاهدة هذه تختلف عن حالة الاتحاد والحلول ووحدة الوجود[3].

ولم يزد في بيان تحقيق المشاهدة احد على ما قاله عمرو بن عثمان المكي رحمه الله ومعني ما قاله انه تتوالي انوار التجلي علي قلبه من غير ان يتخللها ستر وانقطاع كما لو قدر اتصال البروق فكما ان الليلة الظلماء بتوالي البروق فيها واتصالها اذا قدرت تصير في ضوء النهار فكذلك القلب اذا دام به دوام التجلي متع[4].

يذكر القشيري (والكشف نوع من الخاطر لكنه نوع خاص من الخاطر والخاطر الذي يكون كشفاً يسمي الهاماً وهو يكون عندما يلقي الملك الخاطر فكرة او معلومة في قلب الانسان وقد يكون الكشف من الحق تبارك وتعالي

---

1 – صادق سليم صادق، المصادر العامة للتلقي عند الصوفية عرضاً ونقداً ص 208 .

2 –عبدالكريم ابن هوزان القشيري – الرساله القشيرية فى التصوف – دار الجيل بيروت – بدون تاريخ – ص75 .

3- المرجع السابق – ص 75 .

4- عبد الكريم القشيري ، رسالة القشيرية ، تحقيق معروفة زريق ، علي عبد الحميد ربط جي ، دار الجيل بيروت ، الطبعة الثانية ، ص 75-76

مباشرة وهو يختلف عن الوحي الذي يكون للرسول لان صاحبه لا يدري كيف حدث له الخاطر ومن اي مصدر جاء والرسول يعلم ان الوحي جاءه عن طريق الملك ويشاهد الملك ويسمع عنه بخلاف الصوفي لكن الصوفي يدعي انه يعلم ان مصدر معرفته الله والا كيف يكون مختلفاً عن الوسواس والهاجس.

الوسواس هو الخاطر الذي يلقيه الشيطان في قلب الانسان والهاجس هو الخاطر من قبل الانسان والخاطر في حال كونه وسواساً أو هاجساً يأمر بمعصية اما الالهام والكشف الذي يكون من الحق مباشرة يأمر دائماً بالخير)[1] .

وقد فرق القشيري بين الوسواس والهاجس بقوله : (أن الخاطر اذا كان من الشيطان فهو يدعو الي المعاصي واذا كان من قبل النفس فانه يدعو الي اتباع الشهوات وهاجس النفس اذا طالبك بشئ الحت النفس عليه ولا تزال تعاودك ولو بعد حين حتي تصل الي مرادها ، ومن ناحية اخري فان الشيطان اذا دعاك الي معصية فخالفته بترك تلك المعصية يوسوس بمعصية اخري لان جميع المخالفات عنده سواء ، اما خاطره الملك الالهام فربما يوافقه صاحبه ولكن خاطر الحق فلا يحصل من العبد خلاف له)[2].

ويبدو هذا التفريق بين الوسواس والهاجس معقولاً ولكن القشيري لم يضع دليلاً علي الفرق الذي ذكره بين الالهام الخاطر وبين ما يلقيه الله مباشرة في قلب العبد.

وجملة الخواطر اربعة كما ذكرها السهروردي وهي [3]:

1- خاطر من النفس وموردة ارض القلب .
2- خاطر من الحق وهو فوق القلب
3- خاطر من الملك وهو علي يمين القلب .
4- خاطر من الشيطان وهو علي يسار القلب .

---

[1] – عبد الكريم بن هوزان القشيري ، الرسالة القشيرية في التصوف ، مرجع سابق ، ص 75 .

2 – المرجع السابق ص 75 .

[3] – عائشة يوسف المناعي ، ابو حفص السنهوري " حياته وتصوفه ، مرجع سابق ص 282 .

ويقول ابن عربي " ان الحقيقة الالهية تتعالي ان تشهد بالعين التي ينبغي لها ان تشهد وللكون اثر في عين المشاهد فاذا فني مالم يكن وهو فان ويبقي من لـــم يزل وهو باق حينئذ تطلع شمس البرهان لادراك العيان فيقع التنزه المطلـــق فـــي الجمال المطلق وذلك عين الجمع والوجود ومقام السكون والجمود فتـــري العـــدد واحداً لكن له سير المراتب فيظهر بسيره اعيان الاعداد ومن هذا المقام ذل القائل بالاتحاد فاذا ظهر باسمه لم يظهر بذاته فيماعدا مرتبته الخاصة وهي الوحداينة.[1]

وفي النص السابق فرق ابن عربى بين معرفة الله التي تتم بواسطة الكشف وبين فكرة الاتحاد والحلول التي قال بها بعض غلاه المتصوفة .

وكما ان القلب عندهم يدرك حقائق الاشياء علي ما هي عليه فكذلك اللبصر عندهم نصيب من ذلك ينبغي ان يراعي في التعريـــف العـــام للكـــشف فـــالقوم مصرحون بامكان ادراك صور العوالم العلوية والسفلية عيانـــاً كرؤيـــة الملائكـــة والاطلاع علي اللوح المحفوظ ورؤية الانبياء يقظة بعد موتهم وغير ذلـــك مـــن الامور التي يدعون رؤيتها عياناً . فليس الكشف مختصاً بالقلب فقط ثم ان هذا الكشف لا يقتصر علي الامور الكونية المجردة بل يشمل الكـــشف عـــن الامـــور الشرعية ايضا كمعرفة احكام الشريعة باخذها عن طريق الالهام او شـــفاهاً عـــن النبي صلي الله عليه وسلم او عن الخضر عليه السلام او بوسائل اخري تـــدخل كلها ضمن مسمي الكشف ومعناها العام [2].

والكشف لفظ عام يشمل الامور الكونية والشرعية ويدخل تحت مـــسماه انواع وكل نوع منها قد يحتمل درجات وقد يختص بموضـــوعات دون الـــبعض الاخر ويحصل الاشتراك في بعض هذه الموضوعات بينها ولهذه الانواع والاقسام تفصيلاً هي الرؤية اليقيظية للانبياء والاولياء بعد موتهم والرؤية المنامية والالهام والفراسة والهواتف والمعارج والاسراءات والكشف الحسي او الصوري بمعني خرق الحجب الحسية والاطلاع علي المغيبات بعين البصيرة ، او بعـــين البـــصر

1- محي الدين ابن عبد الله العربي الحاتمي ، رسائل ابن عربي ، الجزء الاول ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الاولي ، ص 302

2 - صادق سليم صادق المصادر العامة للتلقي عند الصوفية عرضا ونقداً ، مرجع سابق ص 209

وهناك تقسيم آخر للكشف تظهر موضوعاته والامور المستفادة من كل نوع منها وقد ذكره ابن عربي[1] :

1- **والكشف العقلي** ، به تتكشف معاني المعقولات وتظهر اسرار الممكنات ويسمي ايضاً بالكشف النظري .

2- **الكشف السري** ، ويكشف عن اسرار المخلوقات وحكمة خلق الموجودات ويسمي الهاماً .

3- **الكشف القلبي** ، وفيه تتكشف انوار مختلفة خاصة بالمشاهدة .

4- **الكشف الروحي** ، ويشمل الكشف عن الجنات والجحيم والمعارج والاسراءات الروحية ورؤية الملائكة واذا صفا بالكلية تظهر العوالم غير المتناهية ويرتفع حجاب الزمان والمكان ويحصل الاطلاع علي اخبار الماضي والمستقبل والامور الخفيات .

5- **الكشف الوصفي** ، وهوان ينكشف الله تعالي اما بالجلال و أما بالجمال علي حسب المقامات والاحوال ويسمي كشفاً حقائياً فإن انكشف بصفة العالمية تظهر العلوم الدينية وان انكشف بصفة السمعية يظهر استماع الكلام والخطاب وان انكشف بعصفة بصرية تظهر الرؤية والمشاهدة وان انكشف بصفة الجمال يظهر شوق شهود الجمال وهكذا .

وعموماً ان التقوي وجهاد النفس يورث العلم كان تتكشف للمؤمن بعض المشكلات والمعضلات وما يصعب علي غيره من الاحكام ولا يلزم الاتصال بالتقوي معرفة ما وراء المحسوسات ، ان ثمرتها الهداية ووضوح الطريق المستقيم، قال تعالي(اتقوا الله ويعلمكم الله)[2] (ان تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً)[3] (ويجعل لكم نوراً تمشون به)[4] (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا[5]) (فوجدا عبداً

---

[1] – صادق سليم صادق المصادر العامة للتلقي عند الصوفية عرضا ونقداً ، مرجع سابق ص 220–221 .

2– سورة البقرة الآية (182)

3 – سورة الانفال الآية (29)

4– سورة الحديد الآية (28)

5 – سورة العنكبوت الآية(69)

من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً)[1] . ولكن لا يغنينا هذا عن العلم والتعلم .

والآن نأتي الي المصدر الثاني من بعض مصادر التلقي عند الصوفية هو الالهام.

الالهام :

وهو في اللغة : ما يلقي في الروع او ما يلقيه الله في النفس من الامور التي تبعث علي الفعل او الترك .

في الاصطلاح : ايقاع الشئ في القلب يثلج له الصدر ويطمئن ويسكن من غير استدلال بآية ولا ينظر في حجة يخص الله به بعض اصفائه . وقد يسمي بالعلم اللدني قال الامام بن القيم (والعلم اللدني هو العلم الذي يقذفه الله في القلب إلهاماً بلا سبب من العبد ولا استدلالا ولهذا سمي لدنيا[2]) بيد ان ابن عربي فرق بينهما بقوله (ففرق ما بين العلم اللدني والالهام).

فالالهام عارض طارئ يزول ويأتي والعلم اللدني ثابت لا يبرح فمنه ما يكون في اصل الخلقه والجبله كعلم الحيوانات والاطفال الصغار ببعض منافعهم ومضارهم فهو علم ضدوري لا الهام و الالهام ما يلهمه العبد من الامور التي لم يكن يعرفها من قبل ذلك والعلم اللدني لا يكون في اصل الخلقه فهو العلم الذي تنتجه الاعمال فيرحم الله بعض عباده بأن يوفقه لعمل صالح فيعمل به فيورثه الله من العلم اللدني يكون في مادة والالهام لا يكون الا في مواد ، والعلم يصيب ولا يخطئ والالهام قد يصيب وقد يخطئ [3]) وذهب الغزالي الي التسوية بين وحي الانبياء والهام الاولياء من جميع الوجود ولم يثبت بينها فرق الا في مشاهدة السبب "الملك") .

---

1 – سورة الكهف الآية (65)

2 – صادق سليم صادق ، المصادر العامة للتقي عند الصوفية عرضاً ونقداً ، مرجع سابق ص 267

3 – المرجع سابق ص 267

تعد هذه النقطة هي الرابطة التي تصل الولاية بالمعرفة ، فمعرفة الله راسا عن طريق الوحي بواسطة القلب فاذا اضي بنور المعرفة كان محلاً للوحي والالهام"

والصوفية قد اثبتوا الوحي للانبياء والالهام للاولياء ، قال تعالي (وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب او يرسل رسولاً فيوحي باذنه ما يشاء) [1]

يقول السهروردي[2] : فالوحي بواسطة الملك يختص به الانبياء والمرسلون والكلام من وراء الحجاب يكون للانبياء غير المرسلين ولعلماء الامة والمشايخ الذين لهم رتبة القدوة).

قال الشعراني سائلاً شيخه الخواص[3] (وسالته متي يصح للعبد ان يأخذ عن الله تعالي بلا واسطة من الوجه الخاص فقال اذا تحقق انس القلب بالله تعالي بنسبة خاصة ورابطة صحيحه . صح له الاخذ عن الله واستغني عن المادة لان وارده لا يتوقف حينئذ علي وجود الخلق ولا عدمهم) . يقول تعالي (وأوحينا الي أم موسي[4]) (وأوحي ربك الي النحل[5]) فهذا الوحي مجرد الهام . ومن الالهام علوم تحدث في النفوس الذكية قال صلى الله عليه وسلم " أن من أمتي لمحدثين مكلمين وأن عمر منهم "[6] وهي علوم لدنيه ، قال تعالي (وعلمناه من لدنا علماً[7]).

---

1 – سورة الشوري الآية 51

2 – عائشة يوسف المناعي، ابو حفصة السهروردي (حياته وتصوفه) مرجع سابق، ص 297.

3 – صادق سليم صادق، المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، عرض ونقد، مرجع سابق، ص 276

4 – سورة الفصص، الاية 7.

5 – سورة النحل، الاية 68.

6 – احمد ابن حجر العسقلاني – فتح الباريء بشرح صحيح البخاري – مرجع سابق – ص 42

7 – سورة الكهف، الاية 65.

وهذه الرتبة يشترك فيها الانبياء والاولياء الصالحون من المؤمنين ومحل هذا الجنس ومورده النفس فالنفس هي الملهمة علوماً لدنيه بعد اطمئنانه ، يؤخذ ذلك من قوله تعالي (ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها)[1].

اما الامور المستفادة من الالهام فتبين انه طريق عندهم لمعرفة ما صح من احاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم وما لم يصح وانه عندهم طريق لمعرفة الاحكام الشرعية بل ومسائل الاعتقاد ايضا ومن تلك الامور المستفادة البشارات باستقامة المرء ومعرفة مآله في الآخري وانه من أهل السعادة و الفوز[2].

الذوق :

لغة : الذوق مصدر ذاق يذوقه ذوقاً وذواقاً ومذاقاً فالذواق والمذاق يكونا مصدرين ويكونان طعماً والمذاق طعم الشئ والذواق هو المأكول والمشروب وتقول ذقت فلانا وذقت ما عنده اي خبرته والذوق يكون فيما يكره ويحمد قال تعالي (فاذاقها الله لباس الجوع والخوف[3]) والذوق يكون بالفم وبغير الفم فال تعالي (فذوقوا العذاب[4]).

اصطلاحاً : عرفة القشيري بقوله (الذوق والشرب) ويعبرون بذلك عما يجدونه من ثمرات التجلي ونتائج الكشوفات (فالذوق حال من الاحوال فهو لا يستقر بل ينتقل صاحبه بعده الي الشرب وانه نور مقذوف في القلوب وانه ناتج عن التجلي به يفرق المرء بين الحق والباطل من غير نظر في كتاب او غيره [5]).

فالذوق ابتداء الشرب قال ذو النون رحمة الله " لما اراد ان يسقيهم من كأس محبته ذوقهم من لذاذاته والعقهم من حلاوته وهو أول درجات شهود الحق بالحق في اثناء البوارق المتوالية عند ادني لبث من التجلي البرقي فاذا زاد وبلغ اواسط

---

1 – سورة الشمس، الاية 7-8.

2 – صادق سليم صادق، المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، عرض ونقد، مرجع سابق، ص 277.

3 – سورة النحل الآية (112)

4 – سورة الانعام الآية (30)

5 – المرجع السابق – ص 539

مقام الشهود يسمي شرباً فاذا بلغ النهاية يسمي رياً وذلك بحسب صفاء السر عن لحوظ الغير [1]).

ان الذوق وهذا النور الناشئ عن التجلي به يفرق المرء بين الحق والباطل من غير نظر في كتاب او غيره [2]. فيعرفه ابن عربي بالذوق الصوفي ويسميه علم النظرة او الرومية او اللحظة وهو ما يسميه المحدثون باسم الحدس العقلي فيقول (ورزقنا من هذا الفن ذوق النظرة فكما نور الشمس يكشف لنا دفعه واحدة وكلمح البصر عن كثير من المرئيات بعدت او قربت فتدرك العين جميع الاشياء فى زمن اللمحه بحيث يقترن ظهور المرئيات عندما يسطع نور الشمس عليها بلحظة رؤيتها دون فاصل زمني كالفصل الذي يوجد بين السبب والمسبب كذلك يكون الذوق فانه مشاهدة مفاجئة او تفكير لحظي تنمحي فيه اي فجوة زمنية تتسع لاي ضرب من ضروب الاستدلال العقلي [3]).

فالذوق الصوفي مرتبط بالتجلي وهذا التجلي عندهم له مراتب فهو أما ان يكون تجلياً ذاتيا بمعني ان الذات الالهية تتجلي نفسها بنفسها فهو تجل مبدؤه من الذات ومنتاه اليها من غير اعتبار صفة من صفاتها معها والذات الالهية في هذا **التجلي الاول** عندهم غير موصوفة ولا منعوتة فوجوده مطلق غير مجرد عن الاسماء والصفات ويسمي عندهم بالحضرة الاحدية .

والتجلي الثاني هو ان هذه الذات المجردة عندهم من الاسماء والصفات تتعين بصفات العالمية والقابلية يعني انها تصبح عالمة وتتحقق بهذه الصفة كما تصبح قابلة لان تظهر وتتجلي فيها الممكنات والاعيان ويسمي هذا عندهم بالحضرة الواحدية فالظهور هنا من الممكنات بالقوة لا بالفعل .

---

1 – د.انور فؤاد ابو خزام ، معجم المصطلحات الصوفية ، مرجع سابق ص 87

2 – صادق سليم صادق، المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، عرض ونقد، مرجع سابق، ص 540.

3 – محمود قاسم ، موقف ابن عربي في العقل والمعرفة ، محاضرة عامة ، القيت في 9 فبراير 1969م ، بالادارة العامة جامعة امدرمان الاسلامية ، محاضرات الموسم الثقافي الثالث للعام الجامعي جامعة امدرمان الاسلامية 1968 ، 1969م ، ص 20

والتجلي الثالث معناه ظهور الله تعالي في الاعيان والممكنـــات بالفعـــل وهذه عقيدة اصحاب وحدة الوجود [1].

وهنا تنبيه و هو ان الذوق الصوفي له معنيان عام وخاص ، امـــا المعنـــي العام للذوق الصوفي فلا يقتصر علي نتائج التجليات بـــل يطلـــق علـــي الحالـــة الوجدانية التي يكون عليها الصوفي عند منازلته ومعايشته لحال من الاحوال او مقام من المقامات فيدرك هذه الاحوال أو تلك المقامات عن تجربة وابتلاء لا عن تسامح وعلم مجرد . فيقال مثلاً فلان يذوق البسط او القبض ونحو ذلك [2].

والفرق بين الكشف والذوق ان الكشف يختص بالقلوب احياناً وذلك برؤية القلب لبعض الامور عن طريق المكاشفة كرؤية النبي صلى الله عليه وسلم يقظة ورؤية العوالم العلوية والسفلية وقد يتعلق الكشف بالقلب لا عن طريق الرؤية بل بامر او اخر وهو حلول العلوم في القلوب عن طريق الالهام وقد تتعلق المكاشـــفة بالعين البصرية و قد تتعلق بالسماع عن طريق الاذن كما فـــي الهواتـــف . امـــا الذوق الصوفي فليس لبصر العين وسمع الاذن فيه نصيب بل يختص بالقلب عن طريق التجلى الالهي لهذا القلب و الفرق بين رؤية القلـــب لله تعـــالى فـــى حـــال المكاشفة . ورؤيته في حال الذوق هو ان الرؤية القلبية لله في حال المكاشفة يكون بسعي العبد لازالة الحجب عن القلب حتي يحظي بالرؤية اما في حالة الذوق فانه يفاجأه التجلي .[3]

الاشراق :

الاشراق مذهب انتشر في بلاد الشرق حتي امتزج اسمه باسمها وتـــساوت الفلسفة المشرقية والاشراقية في نظر كثير من الباحثين فأخطأوا في اللفظ الـــي ان زال الاشكال ووضع حد بين فلسفة الاشراق التي لم تحصر في بلاد وان عظم انتشارها في فارس وفلسفة الشرق .

---

1 – صادق سليم صادق ، المصادر العامة للتلقي عند الصوفية ، مرجع سابق ص 540

2- المرجع السابق ص 541

3- المرجع السابق ص 544

اما نواة الاشراق فقد برزت في تعاليم الشرق القديمة ونقلهــا فيثــاغورث وظهرت في فلسفة افلاطون يوم ان قال ان النفس كانت في عالم مثالي وحملــت تذكارات من عالم السعادة والمعرفة هذا تشع وتخبو حيناً بعد حين . وغدت هــذه النواة الافلاطونية المستحدثة يوم قال افلوطين : ان انبثاق النفوس الجزئيــة مــن نفس العالم يشبه الضوء في مركزه فكلما ابتعد من مصدره ضعف الي ان يصير ظلاماً وهو المادة وهدف الحياة هو التحرر من هذا الظلام لترتفع الــنفس الــي مدينة سامية لا تحتاج فيها الي التفكير لانها تعرف ما تعرف باللقانــة الحــدس . ويتلو ذلك ذوبانها في الله واتحادها به في لحظات تعود بعدها الي حالتها البشرية وقد اطلعت علي ينبوع المعارف وتجلت الحقائق المباشرة بالكشف مشرقة اشراقاً لا يتوصل اليه العقل بالبرهان ولا يطلع عليه البشر الا بالكشف والذوق [1].

وكان لها تأثيرها في فلسفة العرب وفي ما اعتنقوه من مــذهب الاشــراق فاساس هذا المذهب اذن قديم نواته فارسية فيونانيــة وغــذاؤه شــرقي روحــاني واصحابه كانوا يرددون مثل قولهم (اننا نتصور الله وعالم الارواح كنور ســاطع يشرق علينا فينير اذهاننا ونعرف عالم الروح وندرك الحقائق متجلية أمامنا مــن غير عناء[2]) فتوجب الصوفية الاهتمام بتنقية القلب . ليــصبح مــرآة صــافية تتطلع فيها الحقائق المشرقة بالالهام والاتصال تفسيراً للآيتين قال تعالي (الله نور السموات والارض[3]) (ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور[4]) . وهذا النــور يشرق علي الصوفيين في حاله الغيبوبة ويسمونه كشفاً يقود اليه الوجــد بعــد المشاهدة فيطلع المتمتع به علي العالم الروحاني وتشرق صفات الله في قلبه فينير جوانبه بانوار اليقين وتتم له المكاشفة [5].

1- عبده الشمالي ، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والاسلامية وآثاررجاله ،مرجع سابق، ص 478 .

2- المرجع السابق ص 479

3- سورة النور الآية (35)

4- سورة النور الآية (40)

5 - المرجع السابق ص 497 - 480

الظاهر والباطن :

في معرض حديثنا عن الظاهر و الباطن فان السؤال الذي يفرض نفسه هو: هل يشير هذان المفهومان الي النصوص فقط ام هذه او تلك من الوقائع ، ام كل الوقائع تكون في مضمونه ، وهذا التمييز ليس وقف علي الصوفية بل نجده ايضاً عند بعض الفلاسفة المسلمين مثل ابن رشد الذي بين الظاهر و الباطن ولكن ابن رشد لم يتجاوز في الحديث عن المعني الظاهر والباطن الا في النصوص ، اما عند الصوفية فان المعني يمتد ليشمل كل الوجود .

نجد ان الصوفية يتفقون علي ان ظواهر الكون ليست هي بحقيقة بل الحقيقية كامنة وراء تلك الظواهر وتختلف عنها فان كانت الظواهر تدرك بالحواس ويقارن العقل بينها ليصنفها في انواع واجناس ويستخرج قوانينها فان الحقيقية التي وراءها يستحيل ادراكها الا بالحدس ، وذلك بأن يروض الانسان نفسه علي الاتصال بها والاندماج فيها [1].

ذكر الطوسي رحمه الله (انكرت طائفة من اهل الظاهر وقالوا لا نعرف الا علم الشريعة الظاهرة التي جاء بها الكتاب والسنة وقالوا لا معني لقولكم علم الباطن وعلم التصوف فنقول ان علم الشريعة علم واحد و هو اسم واحد يجمع معنيين : الرواية والدراية فاذا جمعتهما فهو علم الشريعة الداعية الي الاعمال الظاهرة والباطنة ولا يجوز ان يجرد القول في العلم انه ظاهرا وباطن لان العلم متي ما كان في القلب فهو باطن فيه الي ان يجري ويظهر في اللسان فاذا جري علي اللسان فهو ظاهر غير اننا نقول ان العلم ظاهر وباطن و هو الذي يدل و يدعوا الى الاعمال الظاهره والباطنة والأعمال الظاهرة كاعمال الجوارح الظاهرة وهي العبادات والاحكام مثل الطهارة والصلاة والزكاة وغيرها وأما الاحكام فالحدود والطلاق والبيوع وغير ذلك فهو كله علي الجوارح الظاهرة التي هي الاعضاء أما الاعمال الباطنة فكل اعمال القلوب وهي المقامات والاحوال ، مثل التصديق والايمان واليقين والصدق والمعرفة وغيرها . ولكل عمل من هذه

1- د. ذكي نجيب محمود ، نظرية المعرفة ، مرجع سابق ، ص 95-96

الاعمال الظاهرة والباطنة علم وفقه وبيان وفهم و حقيقه ويدل على صحة كل عمل منها من الظاهر و الباطن آيات من القرآن وأخبار عن الرسول علمه من علمه وجهله من جهله وقال تعالي (واسبغ عليكم نعمة ظاهرة وباطنة[1]) ولا يستغني العلم الظاهر عن الباطن ولا الباطن عن الظاهر وقد قال تعالي (ولو ردوه الي الرسول والي اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم [2]) فالعلم المستنبط هو العلم الباطن . وهو علم اصل التصوف لان لهم مستنبطات من القرآن والحديث[3] .

كما قال ايضا اعلم ان العلم اكثر من ان يحيط به فهم الفهماء او يدركه عقول العقلاء وكفاك بقصه الخضر وموسي عليهما السلام مع جلاله موسي عليه السلام وما خصه به تعالي من الكلام والنبوة والوحي والرسالة وقد ذكر تعالي في القرآن الكريم عجز موسي عليه السلام عن ادراك علم عبد من عباده قال تعالي (فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا[4]) حتي سأله (هل أتبعك[5]) وقوله ه صلي الله عليه وسلم (لو تعلمون ما أعلم[6]) لو كان من العلوم التي بالبلاغ لبلغهم ولو صلح لهم ان يعلموا لعلمهم[7] . لان الله تعالي خص النبي صلى الله عليه وسلم **بعلوم ثلاث هي :**

1) علم بين الخاصة والعامة وهو علم الحدود والامر والنهي .
2) علم خص به قوم من الصحابة دون غيرهم هو العلم الذي كان يعلم حذيفة بن اليمان رضي الله عنه حتي كان يسأله عمر بن الخطاب رضي الله عنه

1- سورة لقمان الآية (20)

2- سورة النساء الآية (83)

3 – ابي نصر عبدالله السراج الطوسي – اللمع فى تاريخ التصوف الاسلامي – تحقيق عماد ذكي البارودي – المكتة التوفيقية مصر – بدون تاريخ – ص 28 – 29 .

4- سورة الكهف الآية (65)

5- سورة الكهف الآية (66)

6- ابي حسين مسلم النيسابوري – صحيح مسلم – مرجع سابق – الجزء الثاني – ص 1832 – حديث رقم 2359 .

7 – ابي نصر السراج الطوسي – اللمع – حققه و قدمه و اخرج احاديثه د عبدالحليم محمود و طه عبدالباقي سرور – دار الكتب الحديثة بمصر و مكتبة المثني ببغداد – ملتزمه للطباعه و النشر – ص 455 .

مع جلالته وفضله ويقول يا حذيفة هل انا من المنافقين[1] وكذلك روي عن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه قال (علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعين باباً من العلم لم يعلم ذلك احد غير) [2] وقال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالي (الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل المر بينهن)[3] لو ذكرت تفسيره لرجمتموني ولقلتم اني كافر[4]) وقال صلي الله عليه وسلم ما فضلكم ابوبكر بكثرة صلاة ولا صيام ولكن بشئ وقع في صدره ولم يبين ماذاك الشئ فكتمه عليه)[5] .

3) وعلم خص به رسول الله صلي الله عليه وسلم لم يشارك فيه احد من اصحابه وهو العلم الذي قال لو تعلمون ما اعلم . فمن اجل ذلك قلنا لا ينبغي لاحد ان يظن انه يحوي جميع العلوم حتي يخطئ بداية كلام المخصوصين ويكفرهم ويذندقهم وهو لم يمارس احوالهم ومنازلهم حقائق اعمالهم [6].

و تقسم علوم الشريعة الى اربعة اقسام [7]:

أ. علم الرواية والاثار والاخبار وهو العلم الذي ينتقله الثقات عن الثقات .

ب. علم الدراية وهو علم الفقه والاحكام وهو العلم المتداول بين الفقهاء والعلماء .

ج. علم القياس والنظر والاحتجاج علي المخالفين وهو علم الجدل واثبات الحجة علي اهل البدع والضلالة نصرة للدين .

د. علم هو اعلاها واشرفها وهو علم الحقائق والمنازلات وعلم المعاملة والمجاهدات والاخلاص في الطاعات والتوجه الي الله عز وجل من

1- ابي نصر السراج الطوسي – اللمع ، ص 456

2 –المرجع السابق ص 456

3 – سورة الطلاق الاية 12 .

4 – محي الدين بن عبد الله العربي الحاتمي ، رسائل ابن عربي ، مرجع سابق ص 3

5 – الزبيدي – اتحاف الساده المتقيين بشرح علوم الدين – الجزء الثاني – مرجع سابق – ص66 .

6- ابي نصر السراج الطوسي – اللمع – مرجع سابق – ص456

7 – المرجع السابق ص 456 .

جميع الجهات ، يقول ابن عربي في هذا العلم (وهذا الفن من الكشف والعلم يجب ستره عن اكثر الخلق لما فيه من العلو فغوره بعيد والتلف فيه قريب فان من لا معرفة له بالحقائق ولا بامتداد الدقائق ويقف علي هذا المشهد من لسان صاحبه المتحقق به وهو لم يذقه ربما قال انا من اهوي ومن اهوي انا فهذا نستره ونكتمه. وقد كان الحسن البصري رحمه الله اذا اراد ان يتكلم في مثل هذه الاسرار التي ينبغي لمن ليست من طريقها ان يقف عليها دعا بفرقد السبخي ومالك ابن دينار و من حضر من اهل الذوق واغلق بابه دون الناس وجلس يتحدث معهم في مثل هذا الفن فلولا وجب كتمه ما فعل هذا [1].

وعن عبد الواحد بن زيد قال سألت الحسن عن علم الباطن فقال سألت حذيفة بن اليمان عن علم الباطن فقال سالت رسول الله عن علم الباطن فقال سألت جبريل عن علم الباطن فقال سألت الله عز وجل عن علم الباطن فقال هو سر من سري اجعله في قلب عبدي لا يقف عليه احد من خلقي [2])

وعليه فمن غلط في علم الرواية غلطاً لم يسأل عن غلطه احد من أهل الدراية ومن غلط في علم الدراية شيئاً لم يسأل عن غلطه احد من علم الرواية ومن غلط في شئ من علم القياس والنظر فلا يسأل عن غلطه احد من اهل علم الرواية والدراية وكذلك من غلط في شئ من علم الحقائق والاحوال فلا يسال عن غلطه الا عالماً منهم [3].

وقال النبي صلي الله عليه وسلم "خاطبوا الناس علي قدر عقولهم[4]" فينبغي لمن وقع في يده كتاب الله في علم لا يعرفه ولا سلك طريقه لا يبدي ولا يعيد ويؤده الي اهله ولا يؤمن به ولا يكفر ولا يخوض فيه البتة[5] .

1- محي الدين بن عبد الله العربي الحاتمي ، رسائل ابن عربي ، مرجع سابق ص 3

2- الزبيدي – اتحاف الساده المتقين بشرح احياء علوم الدين – مرجع سابق – الجزء العاشر – ص44 .

3- ابي نصر السراج الطوسي ، اللمع ، مرجع سابق ص 457

4- محي الدين بن عبد الله العربي الحاتمي ، رسائل ابن عربي ، مرجع سابق ص 4

[5] المرجع السابق – ص 4

بعد كشف النقاب عن بعض اهم مصادر التلقي عند الصوفية فقد يتسال المرء :

- كيف السبيل الي هذه المعرفة او ما هو الطريق الذي يجب ان يسلكه الشخص للحصول علي هذه المعرفة ؟
- وكيف نثق في مدي صدقها ؟
- وما هي المعارف التي تقدمها لنا هذه المعرفة ؟
- وهل هنالك اشياء أو صفات معينة يجب التقيد بها ؟
- ما هو الفرق بين هذه المعرفة وبقية العلوم ؟
- هذا ما سنحاول البحث فيه في المبحث القادم.

المبحث الثالث

طريق المتصوفة في الحصول على المعرفة

(التركيز على التجربة الذاتية ما يطلق عندهم بـأسم سلوك الطريق)

في ميدان التصوف هذا لا نجد ثمرة العقل وحده او الوجدان وحده او السلوك فحسب وانما نجد ثمرة تكامل الطاقات الإنسانية في الآراء ومذاهب ومبادئ ربما برزت في عمق ودقة كثيراً من ا لنظريات اليونانية ذاتها ويمكن أن **نميز بين ثلاثة جوانب في التصوف** [1]:-

1. **الجانب العملي او السلوكي** ويتصل بما يؤديه الصوفي من أعمال وما يتمثله من فضائل وما يقوم به من تنفيذ للطقوس والشعائر والأدعية والاوراد وما يلزم به نفسه من أوجه الرياضة والذهن ويمكن أن نطلق على هذا الجانب لفظ الطريق .
2. **والجانب الثاني هو جانب المشاعر** واوجه النشاط النفسي وما يصحبه من تامل وتحليل ومراقبة وما ينتاب الصوفي نفسه من أحاسيس وخواطر ونوازع وميول ووساوس ووحشة وانس وقبض وبسط وما الى ذلك من الأحوال النفسية العديدة التي يعانيها السالك في طريق التصوف ويمكن أن نطلق على هذا الجانب لفظ التجربة .
3. **أما الجانب الثالث والأخير فهو النظري أو الفكري** الذي تظهر فيه أراء الصوفي مصوغة في ألفاظ وعبارات شارحة وأن تكن في كثير من الأحيان غامضة وفي هذا الجانب تلتقي بالنظريات والقضايا الميتافيزيقية النفسية والأخلاقية ولذا حق أن نطلق على هذا الجانب مصطلح " المذهب " على ألا يفهم منه ما يفهم عادة من الكلمة في العلوم النظرية أي أن يكون نتيجة لمجرد التفكير النظري والتاملي دون ِأن تكون هناك تجربة فعليه.

---

[1] محمد كمال ابراهيم جعفر / الفلسفة الإسلامية دراسة ونصوص / مكتبة الفلاح الكويت / الطبعة الأولى 1986م / ص 53-52.

وهذا التقسيم الثلاثي لا يعني تميز هذه الجوانب تميزاً يوحى بالانفصال او الاستغلال وإنما نجد أن جميع هذه الجوانب مرتبطة مع بعضها ارتباطا وثيقاً قد يكون من الصعب الفصل بينها وذلك لأنها تجربة متكاملة تبدأ بالطريقة وتنتهي عند المذهب.

لم يكن التصوف قبل القرن التاسع نظاماً خاصاً بل طريقة في الحياة أثر أربابها الزهد في حطام الدنيا والعمل على النجاه من شرورها والظفر بسعادة النفس في الآخرة فاقبلوا على العبادة واعتصموا بالتقوى وفي غضون القرن التاسع تأثرت هذه النزعة بمؤثرات خارجية غداً معها الزهد العملي تعليماً فلسفيا وضع له أربابه نظاماُ اداريا حصروا فيه العضوية وعينوا شروط القبول ورتبوا الشعائر والرياضات . فقد كان على الراغب في الالتحاق أن يتخلى أولاً عن كل ما يملك وعن كل علاقة له بالمجتمع ثم أن يمارس أنواع مختلفة من الرياضات فيعيش في التكية ويلازم الصلاة ويوالي القراءة ويزاول التهجد . ثم يقوم على خدمة القوم ويطيع شيخة طاعة عمياء مدة متوسطها عند بعضهم ثلاثة سنوات فإذا قام بالواجب كما ينبغي البسه شيخة الخرقة فغدا بها من أرباب التصوف و يمر المتصوف في ترقية بدرجات أربع وهي درجة المريد فالسالك فالمجذوب فالمتدارك ومراتب المتصوفين أربع كذلك مرتبة المبتدى فالمتدرج فالشيخ فالقطب . ويعبر المتصوفون عن التقدم في درجات التصوف بالسفر الصوفي وعن مسلكه بالطريق وعن مراحله بالمقامات والأحوال [1].

فنجد أن الهدف الاسمي من التصوف هو الحصول على المعرفة عن طريق الألهام الشبيه بطريق الوحي أما المعرفة التامة فتكون بشئ شبيه بالالهام ولكن أسمى منه بالكشف والمشاهدة وذلك بأن يكشف الله لعبده الذي اختاره عن خزائن علمه وعن حقائق اسمائه ويكون ذلك عادة بعد السلوك في الطريق والتنقل في المقامات على أن حصول الصوفي على الكشف والمشاهدة لا يكون الا بعد وجد والوجد هو نشوة تملأ نفس السالك في المقامات فيغيب عن المحسوسات التي تحيط

1- د . كمال اليازجي / معالم الفكر العربي في العصر الوسيط / دار العلم للملايين بيروت /الطبعة الثالثة / 1961 ص 260-261 .

به فيخلو قلبه من كل شئ حتى يستعد لقبول الإلهام او حتى يتهيـأ لـه الكـشف وبعض المتصوفة يدخلون في الوجد عفواً و بيسر وسهولة وبعضه لا بتهيأً له ذلك الا بعد رياضة ولا تسمى حالهم وجد بل تواجداً . والتواجد لا يحصل مـن تلقـاء نفسه بل يجب أن يسبقه وسائل صناعية منها الذكر والسماع .

أ- الذكر : هو أن تنسي كل شئ سوى المقصود بالذكر "الله " والذكر على ضربين ذكر اللسان وذكر القلب . وذكر القلب أسمى من ذكر اللـسان والـذكر بالقلـب واللسان معاً اكمل وغفلة المتصوف عن ذكر الله بقلبه . عقوبة للمتصوف . فذكر المتصوف لله بقلبه يجب أن يكون دائماَ بغير انقطاع والمتصوف إذا غفل عن ذكر الله غفل الله عنه .

ب- السماع : هو الإصغاء إلى الغناء الذي يراد به التواجد وقد يرافق هذا الغناء العزف . أما الرقص فهو حركات موزونة للجسم ترافق الغناء والعزف وتساعد على حصول التواجد .[1]

وكما ان للسفر الجسماني فوائد كثيرة فأن لهذا السفر الروحي فوائده أيضاً فإن الذي يسافر هذه الشهادات من الأسطر المكتوبة بالخطوط الإلهية من أحاد الزرات لا يحتاج إلى التردد في الفلوات والناس لا يجب أن يفتحوا عيونهم حتى يبصروا بل يجب أن يغمضوها ليبصروا جيداً . على أن هذا السفر الروحي يستحسن أن يسبقه سفر جسماني ولكن ما دام المسافر مفتقداً إلى أن يبصر عالم الملك والشهادة بالبصر الظاهر فهو بعد في المنزل الأول من منازل السائرين إلى الله والمسافرين الى حضرته وكأنه معتكف بعد على باب الوطن لم يقض به المسير إلى متسع القضاء بعد هذا تأتي الأحوال والمقامات . بعد هذه الرياضة التي مارسها الصوفي أثناء سفره اصبح قلبه مستعداً لقبول نور اليقين واصبح ينظر بنور الله وأصبح له فراسة المؤمن يعرف المعلومات التي لا يعرفها من هم دونه من البشر . وهنا يدخل المتصوف في الوجد فتصرف حواسه كلها عما حوله إلى التأمل في الله الواحد ويدخل على القلب من أجل ذلك غبطه واسعة . ويأتي

1- د . عمر فروخ / تاريخ الفكر الإسلامي الى أيام ابن خلدون / المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، الطبعة الأولي / بيروت 1962م / ص 384 – 385.

بعد ذلك الفناء ثم فناء الفناء وثمرة الوصول أو البقاء في الله حصول الكشف أو المكاشفة والكشف يثمر المعرفة أن معرفة الصوفي تكون عن طريق القلب من طريق الحواس ومن أنكشف للصوفي السالك شئ ولو كان يسيراً بطريق الإلهام والوقوع في القلب من حين لا يدري فقد صار عارفاً بصحة الطريق . أي قام له ذلك دليلاً على أنه قد سلك الطريق سلوكاً صحيحاً .[1]

ومن الملاحظ أن أغلب المصطلحات المستخدمة عند الصوفية لهذا السفر الروحي شبيه بتلك التي يستخدمها المسافر واقصد بالشبيه هنا أن التشابه في اللفظ والاختلاف في المعنى فمثلاً الاستعداد للرحلة يكن بتهيئة الصوفي لنفسه تهيئة روحية والزاد مقصود به التقوى وليس الطعام والشراب كما هو الحال في السفر الجسماني وذلك بقوله تعالى (وتزودوا فان خير الزاد التقوي)[2] وهكذا الحال مع بقية المصطلحات مثل الصحبة والدابة وقطاع الطريق المقصود بها الشهوات التي تقطع طريق الصلاح والطريق والسفر وغيرها من المصطلحات انتهاءاً بالوصول فالمسافر الجسماني ينتهي سفره بوصوله الي المكان الذي يقصده اما المسافر الروحي فان وصوله يكون الي المعرفة التي ينعم الله له بها والتي هي مقصد المسافر الروحي ومبغاه ، وبما ان المعرفة الصوفية هي معرفة مباشرة لايمكن ان يطلع عليها اي نقلها الي انسان اخر ذلك لان الحالات الصوفية اشبه بالشعور منها بالعقل وما يعلنه الصوفي من تفسير فحوي محتويات شعوره الديني يمكن ان يبلغ الي الناس علي صورة قضايا ولكن محتويات الشعور نفسه لايمكن الاطلاع عليها اي نقلها الي غيره وقد ربط معظم الصوفية ثمرة الطريق وهي المعرفة باغلب المقامات والاحوال [3]. والمقامات والاحوال هي مراتب الرقي الروحي التي يجتازها السالك [4]. فكل مقام لايصل الي قمة التحقيق به خواص اهل المعرفة ، وقد قسم السهرودي المعرفة الي قسمين قسم بداية الطريق وفي الوقت نفسه هناك

1- عمر فروخ / تاريخ الفكر الإسلامي الى أيام ابن خلدون / مرجع سابق / ص 385 – 388 بالتصريف.

[2] – سورة البقرة الاية 197 .

3 – عائشة يوسف المناعي، ابو حصف عمر السهرودي (حياته وتصوفه ، مرجع سابق ، ص 242

4- د. كمال اليازجي ، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، مرجع سابق ص 261

معرفة وهي غاية الطريق ونهايته ومن المنطقي ان لايدخل السالك لما رسم لنفسه او ارتسم له من طريق الا بمعرفة وعلم في الغالب بهـــذا الطريـــق ان لـــم يكـــن بجزئياته وتفاصيله فبوصفه العام فاذا بداه وصاحبه في ذلك معلم ودليل يرشده الي المسلك الصحيح ازدادت معرفته وامتدت يد العون من مقصود الطريـــق وغايتـــه وهو الحق سبحانه لتنمية هذه المعرفة وارتقي السالك من مقامة النازل فيـــه الـــي مقام اعلي منه فكان لجهده نصيب في ارتقائه ولهبة الله النصيب الاكبر في ذلـــك وتتضح صلة المعرفة بالمقامات في قول الخواص حينما سئل عن الـــورع فقـــال (الورع دليل الخوف والخوف دليل المعرفة والمعرفة دليل القرابة)[1]. وفي قـــول سهل (كمال الايمان بالعلم وكمال العلم بالخوف)[2] و قوله (العلم كـــسب الايمـــان والخوف كسب المعرفة)[3]، اما الاحوال فصلة المعرفة بها اكثر وضـــوحا وذلـــك لظهور المواهب في الاحوال والمعرفة بالمعني الصوفي موهبة ومنحة من الله من حيث انها وصول الي الله وما الوصول الا مكاشفات القلوب ومشاهدات الاســـرار قال ابن عطاء الله السكندري وصولك الي الله وصولك الي العلم به والا فجل ربنا ان يتصل به شئ او يتصل هو بشئ.[4] وتتضح الصلة اكثر بين المعرفة والمحبـــة بقسميها وبخاصة في المحبة الخاصة عند الصوفية يقول الـــشلبي (مـــن علامـــة المعرفة المحبة لان من عرفه احبه)[5].

ولقد عد الامام الغزالي المعرفة سابقة علي المحبة فقال لايمكن ان يتصور حب بلا معرفة المحبوب وبهذه النظرية اتجه ابن القيم الجوزية فراي ان المعرفـــة بالله تكون في بداية سلوك الطريق الي الله[6].

1- عائشة يوسف المناعي ، ابو حفص عمر السهروردي (حياته وتصوفه).

[2] - المرجع السابق ص 243

3 - المرجع السابق ص 243

4 - المرجع السابق ص 244

5- المرجع السابق ص 245

6- المرجع السابق ص 248

وبذلك فقد قسم المعرفة الي قسمين[1] :

1-معرفة العامة وهي اثبات الوحدانية لله كما يقول ابـــن عطـــاء الـــسكندري وتقديسه عما لايليق به ووصفه علي ماهو عليه وبما وصف به نفسه.

2- معرفة الخاصة فهي حال يحدث عن شهود ذوقي ويكون العارف هو مـــن اشهده الله ذاته وصفاته واسماءه وافعاله وتسمي هـــذه المعرفـــة بالمعرفـــة الخاصة .

ولكن بالرغم من ذلك فمن الصعب الاجابة عن كيفية الادراكات الباطنيـــة عن طريق الحدس فنحن نعرف الطرق الاخري التقليدية في تحصيل المعرفة فنحن مثلا في التحليل المنطقي والاستنباط ينتقل عقلنا من نقطة الي اخري اي ان هناك مجهودا محددا وعملا معينا يمكن تحليل مراحله اما بالنسبة لادراكات البصيرة او الحدس فلها مظهر الفجاءة وفي غالب الاحيان يبدو العقل وكانه في حالة سلبية مع تحقيق القفزة الجبارة التي ينكشف فيها انكشافا تاما ما كان غامض او لغزا محيرا وتصبح المتفرقات المنتثره المنفصله ذات وحدة منسجمة ونظام متسق[2].

ولقد ادرك الصوفية ان معرفتهم بالصورة المتقدمة تفـــتح بـــاب الادعـــاء فوضعوا علامات وامارات للعارف الصادق كما وضعوا شروطا دقيقة للمعرفـــة ، يقول ذو النون علامات العارف ثلاث : لايطفئ نور معرفته نور ورعه ، ولايعتقد باطنا من العلم ينقض عليه ظاهرا من الحكم ولاتحمله كثرة نعم الله تعـــالي عليـــه علي هتك استار محارم الله تعالي"[3] وقال رجل للجنيد من اهـــل المعرفـــة اقـــوام يقولون ان ترك الحركات "اي الاعمال" ، من باب البر والتقوي ، فقال الجنيـــد ان هذا قول قوم تكلموا باسقاط الاعمال وهو عندي عظيم والذي يسرق ويزني احسن حالا من الذي يقول بهذا فان العارفين بالله اخذوا الاعمال عن الله تعالي والـــي الله

---

[1] – عائشة يوسف المناعي، ابو حصف عمر السهرودي (حياته وتصوفه) ، مرجع سابق ، ص 247

2- د. محمد عبد الله الشرقاوي ، الصوفية والعقل "دراسة تحليلية مقارنة" مرجع سابق ص 199-200.

3- المرجع السابق ص 213 .

رجعوا فيها ولو بقيت الف عام لن انقص من اعمال البر ذرة[1] ويقـول ذو النـون ايضا ان لكل شئ عقوبة وعقوبة العارف ان ينقطع عن ذكر الله [2].

اما صلة العارف بالخلق وكيفية معاشرته لهم فيقول الجنيد: " من علامات العارف ان تكون معاشرته كمعاشرة الله تعالي يحتملك ويحمل عنك تخلقا بـاخلاق الله عز وجل" [3]. كما يرون ان خاطر اليقين لايرد الا علي قلب اجتمع فيه الايمان واليقين والعقل.

ومن الشروط التي وضعت للمعرفة لضبطها بعض شروط [4]:

1- التقوي فهي تحمي العارف من الجموح والانحـراف وكـذلك تمحـيص الخاطر لان القلب ميدان تتوارد عليه خواطر مختلفة بعضها من خـواطر الخير وبعضها من خواطر الشر فليس القلب مقصورا علي تلقي خـواطر الخير التي يمده الله بها او ملك من ملائكتة .
2- ان يعرض العارف مواجدة واذواقه علي الكتاب والسنة ينفي من ذلك مـا يتعارض معها فالواجب معرفة تفصيلها ونفي مالم يشهد له الكتاب والسنة منها.
3- ان يديم العارف التضرع لله تعالي كي يحفظ عليه التوفيق ويمده بالسداد.
4- ان لايغتر بما يظهر له من خواطر الخير فان القلب خزانة من خزائن الله وهو خاضع لمشيئته.

وعلي الجملة فان من لم تتوفر فيه هذه الشروط لا يدعي من المنازل مـا ليس له والزهد في الدنيا والسعي في طلب الاخرة والتوبة والاسـتقامة والمعرفـة بعلم السنة والجماعة والخبرة بسنن النبي واثاره فاذا لم يكن كذلك كان حريـا ان يوصف بالتكلف والادعاء[5].

1- د. محمد عبد الله الشرقاوي ، الصوفية والعقل ، مرجع سابق ص 213

2- المرجع السابق ص 214

3- المرجع السابق ص 215

4 - المرجع السابق ص215 – 217 بالتصريف

5 – المرجع السابق ص217

ولذا فقد لايصدق البعض هذا النوع من المعرفة وذلك لانه لايملك الحس الذي يمكنه من التحقق منها ولكن ذلك لاينفي وجودها فالاعمي مثلا لايدرك الالوان ولكن عدم ادراكه للالوان لايعني عدم وجودها فنحن ندرك بقدر طاقتنا لا بقدر حقيقة الشئ المدرك فنحن لاندرك الكائنات الدقيقة التي لاتظهر لاعيننا الا بواسطة ادوات مساعدة كالمنظار مثلا ولكن ذلك لايعني عدم وجود هذه الكائنات ولذا فان من لا يملك حاسة الذوق الصوفي الذي يمكنه من التحقق من صدق او كذب القول الصوفي فانه لايصبح له تكذيبه وايضا لا يجب عليه تصديقه .

فنحن نعلم ان المصدرين الاساسيين اللذين يحتويان الحقيقة هما القران والسنة كما ان اقوالهم غير قابلة للنقد الا ان كان الناقد يملك ذوقا صوفيا ولو اشارت اليه تجربته بعكس ما قاله متصوف اخر سوف لايكون هنالك طريق محدود وموضوعي في فصل النزاع بينهما الا ان يكون احدهما وصل درجة وسلماً في التصوف اعلي من الاخر واثبات هذه الدرجة قد لايكون في المستطاع[1].

اما ما الذي يسعي الصوفي الي معرفته ؟ فهي معرفة الله والمعرفة معرفتان معرفة حق ومعرفة حقيقة ، اما معرفة الحقيقية يعني معرفة حقيقة الله عزو وجل فلاسبيل اليها لان معرفة الله هي الربوبية ولذلك قالوا" ما عرفه غيره يعني ما عرف الله غير الله نفسه" ، ولا احبه سواه ان عقول البشر عاجزة عن ادراك حقيقة الله والاحاطة به والمستخلص من رموز الصوفية واشاراتهم ان معني المعرفة هي ان يتحقق قلبك حقيقة الوجود فتعرف العالم كما هو اي تعرفه كما يعرفه الله تعالي فاذا عرفته كما يعرفه الله زال الحجاب بين الخالق والمخلوق وتمت الوحدة بين العارف والمعروف واصبح كل مافي هذا العالم في لحظة ما او برهة ما شيئا واحدا هو هو وهذا الطور يجب ان لايوصف ولعل هذه الحال هي التي دفعت الحلاج الي القول انا الحق "وليس في الجبة الا الله" ودفعت الجنيد الي

---

[1] – عبدالله حسن زروق – قضايا التصوف الاسلامي مرجع سابق – ص 207 .

ان يقول "سبحاني" ولكن السهرودي يتأول ذلك فيقول انما قالوه حكايـــة عـــن الله انهما قالا "يقول الله" "انا الحق سبحاني"[1] .

[1] – عمر فروخ – تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون – مرجع سابق– ص 389

الفصل الرابع
الغزالي ومفهوم المعرفة الصوفية

استهلال :

تحدثنا في الفصول السابقة عن انواع المعارف والمعرفة الصوفية بالتحديد موضوع بحثنا وعند ذكر الصوفية والتصوف يجب ذكر احد شيوخ التصوف وهو الإمام ابي حامد الغزالي رحمه الله .

فنجد أنه اذا كان الهدف الأسمي من التصوف هو الحصول علي المعرفة عن طريق الالهام الشبيه بطريق الوحي اما المعرفة التامة فتكون بشئ شبيه بالالهام ولكن اسمي منه بالكشف او المشاهدة وذلك بان يكشف الله لعبده الذي اختاره عن خزائن عمله وعن حقيقة اسمائه ويكون ذلك عادة بعد السلوك في الطريق والتنقل في المقامات . علي ان حصول الصوفية علي الكشف او المشاهدة لا يكون الا بعد وجد والوجد هو نشوة تملأ نفس السالك في المقامات فيغيب عن المحسوسات التي تحيط به فيخلو قلبه من كل شئ حتي يستعد لقبول الالهام او حتي يتهيأ له الكشف [1]، فقد توج الغزالي حياته الفكرية والعلمية بالرجوع الي التصوف رغبة منه في الاطمئنان النفسي الذي لم يستطع ان يصل اليه من طريق آخر [2].

وقد كان تصوف الغزالي معتدلاً يقوم علي التمسك بشعائر الاسلام والقيام بالعبادات علي مناهج الزاهدين من السلف ثم علي الخشوع في القلب ، وقطع العلائق الدنيوية بان يترك الانسان ما لا يعنيه من الامور العامة ،. وبالاجمال فقد كان يسير علي نهج التصوف مرضاه لله في الدنيا وينجو في الآخرة من عذاب النار [3].

---

[1] د. عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي الي ايام بن خلدون ، ص 384.

[2] المرجع السابق ص 412

[3] المرجع السابق ص 412

ونسبة للاثر الكبير الذي تركه الغزالي من الناحية الفكرية والعقلية في حياة المسلمين والعالم اجمع تحتم ان ندرسه ونتعمق في معرفته ولذا وجب البدء بحياته التي كانت ذاخرة بالاحداث التي اثرت فيه وجعلته يخرج بهذا الكم من الفكر ورسم لحدود المعرفة الصوفية .

عصره وحياته :

لقد كانت نهايات القرن الرابع الهجري ومطالع القرن الخامس فترة ازدهار المناهج الفلسفية في الاسلام حيث سيطرت آراء المدرسة المشائية الاسلامية التي تزعمها الفارابي وابن سينا، وكذلك فقد اكتملت ابانها معالم الطريق الصوفي وعمقت مضامين الحياة الروحية في الاسلام .

وقد اتسم هذا العصر العباسي المتأخر بالانحلال سياسي وعسكري واخلاقي[1] وقد كان الخلفاء العباسيون قد فقدوا السلطة الفعلية في الدولة فقد كان الامراء اصحاب الدويلات من العرب وغير العرب المسالمين للخلافة او المعادين لها يتصرفون وكأنهم هم اصحاب الرأي غير ملقين الي الخلافة بالاً الا في الاحترام الظاهر ثم انهم يتنازعون في اثناء ذلك فيستولي بعضهم علي بلدان بعض او يقتل بعضهم بعضا [2]. اشتدت حدة الصراع المذهبي في بلاد الاسلام وكان جوهر العقيدة السمحة ان يحتجب وراء الخلافات الطائفية التي تجاهلت ما كان يحيط بالإسلام من خطر محقق كنتيجة للغزو الصليبي ومحاولات التخريب العقائدي.فكان لابد اذن من مواجهة جذرية حاسمة[3] محاولة لاصلاح ما افسد من عقائد ومحاولة ارجاع المذاهب الي الطريق الصحيح .

ولقد كانت شخصية ابي حامد الغزالي الاشعري الفقيه الصوفي الفيلسوف المحيط بعلوم عصره هي التي هيات لها الظروف السالفة الذكر ان تلعب هذا الدور الخطير في القرن الخامس الهجري فتكون عند مفترق الطرق من الحياة

---

[1]د. محمد علي ابو ريان ، تاريخ الفكر العربي الفلسفي في الاسلام ، المقدمات ، علم الكلام ، الفلسفة الاسلامية ، الناشر دار الجامعات العربية ، الطبعة الثانية 1974م ـــ، ص 353

[2] د. عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي الي ايام ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص 37

[3].د. محمد علي ابو ريان ، تاريخ الفكر العربي الفلسفي في الاسلام ، مرجع سابق ، ص 353

العقلية الاسلامية اذ تواجه عوامل الانهيار والتبعثر مواجهة صلبة وتحفظ للاسلام حدوده وتثبت دعائمه[1].

وتاريخ حياة الغزالي عجيب في بابه ويتحتم علينا ان نتعمق في معرفته اذا اردنا ان نتفهم ما كان لهذا الرجل من تأثير .

هو محمد بن محمد بن احمد ابو حامد الطوسي الغزالي ، ولد بطوس سنة خمسين واربعمائة(450هـ) وكان والده يغزل الصوف ويبيعه في دكان بطوس ولما حضرته الوفاة وصي به وباخيه احمد الي صديق متصوف من اهل الخير .[2]

وكانت الثقافة الاولي التي تلقاها الغزالي بعد وفاة والده عند هذا الصديق. ونجد ان حياته في طوس قد انقسمت الي مرحلتين الاولي اسرته والثانية ما تلقاه الغزالي من تعليم شبيه بكافة ابناء المسلمين من حفظ القرآن وتعلم القراءة والكتابة وما يتبع ذلك من بعض النحو واللغة العربية والحساب ، ثم دراسة الفقه علي الراذكاني[3] .

ثم درس علم الكلام في نيسابور علي امام الحرمين ولعل الغزالي قد بدأ يصنف ويدرس ولعل الشكوك ايضا كانت قد بدأت تتطرق الي عالمه اثناء هذه المدة ثم وفد علي نظام الملك وزير السلطان السلجوقي وظل عنده حتي اسند اليه منصب التدريس في بغداد (484هـ) عام اربعة وثمانون واربعمائة من العام الهجري وفي اثناء ذلك اشتغل متعمقاً في تحصيل الفلسفة .ولم يكن الذي حمله علي دراستها مجرد شغف بالعلم بل هو شوق قلبه الذي كان يريد المخرج من

---

[1]محمد علي أبو ريان – تاريخ الفكر العربي في الإسلام , مرجع سابق ص 354.

[2] الامام ابي حامد محمد بن محمد الغزالي ، احياء علوم الدين، وبهامشه تخريج الامام الحافظ العراقي وبزيله كتاب الاملاء في اشكاليات الاحياء للامام الغزالي وكتاب تعريف الاحياء بفضائل الاحياء للشيخ العيدروسي ، الجزء الاول ، دار مصر للطباعة، 1998، ، ص 6

[3]عبد الكريم عثمان ، سيرة الغزالي واقوال المتقدمين عليه ، قدم له د. احمد فؤاد الاهواني ، دار الفكر ، بدمشق، بيروت بدون تاريخ طبعة ، ص 7

الشكوك التي يثيرها عقله ولم يكن يحاول الوصول الي معرفة تكتشف له اسرار ظواهر الكون بل قد كان ينشد طمأنينة القلب وتذوق الحقيقة العليا [1].

وقد الف في هذه الفترة كتباً في اصول الفقه ومن ثم قطع علائقه ببغداد وهرب منها الي الحجاز حاجاً في جوار بيت الله وقد كان هذا بدء انصرافه عن الدنيا واقباله علي الآخرة وتحوله من الاشتغال بالعلوم الدنيوية الي التصوف ، ثم دخل الي الشام واستقر في دمشق حيث الف اعظم كتبه اثراً في الفكر الاسلام (احياء علوم الدين) . ومن ثم عاد الي خراسان واستقر في نيسابور مرة اخري استجابة لرجاء فخر الملك واشتغل بالتدريس وقد بلغ الذروة الي ان توفي في(505هـ) الخامس والخمسمائة من العام الهجري[2].

وقبل البدء بمرحلة الشك عند الغزالي سنعرض اولاً بعض اهم كتبه وذلك لان مرحلة الشك تمثل اول انطلاقة له في عالم التصوف ومحور اساسي في فلسفته .

كتب الغزالي :

لم يعش الغزالي الا خمس وخمسين عاماً وفي اثناء ذلك العمر الذي ليس بالطويل الف الغزالي عدداً ضخماً من الكتب والرسائل ما بين صغير وكبير وقد بالغ البعض في عدد هذه المؤلفات حتي زاد به علي اربعمائة كتاب ومما يروي ان التغليبي شيخ النووي انه قال (احصيت كتب الغزالي التي صنفها ووزعت ذلك علي عمره فخص كل يوم اربعة كراريس[3]) ويبدو من اسباب ضخامة العدد الذي ذكره بعضهم لمصنفات الغزالي ان هذا البعض لم يفرق بين المصنف الذي يصح ان يسمي كتاباً وبين الرسالة الصغيرة التي لا تتجاوز عدداً قليلاً من الصفحات. وهناك كتب للغزالي كان كل منها يسمي باكثر من اسم فيحسب البعض ان كل اسم

---

[1] ت.ج. دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، عربها د. محمد عبد الوهاب ابوريدة ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت ،الطبعة الثالثة 1954 ، ص 262 -263

2عبد الكريم عثمان ، سيرة الغزالي ،مرجع سابق ، ص 8

[3] د. احمد الشرباصي ، الغزالي ، دار الجيل ،بيروت ، 1975 ، ص 134

يتعلق بكتاب مستقل ومن اسباب ذلك ان هناك كتباً كثيرة نسبت الي الغزالي مع انها لغيره ممن سموا بالغزالي[1] .

لكن من الواضح ان الغزالي من اكثر كتاب العالم انتاجاً وتنوعاً لذلك وصفه احدهم (بامير الكتاب) وكان **اهم ما تناوله الغزالي في هذه المؤلفات[2] :**

1- الفقه واصوله .

2- المنطق والفلسفة والرد علي الفلاسفة .

3- الرد علي الباطنية .

4- النظريات الدينية .

5- دراسات حول القرآن.

6- علم الكلام .

7- التجارب الروحية والدينية.

8- تاريخ حياته .

9- كتب ضم بها بعض ارائه.

10- دراسات اخري متفرقة .

ومن اهم ما يلفت النظر بالنسبة الي مؤلفاته [3]:

1- غزارة الانتاج .

2- تنوع الانتاج .

3- الاحالة الي كتبه ولذلك قيل ما كتبه الغزالي يعرف من كتبه اكثر مما كتب عنه ولا تلبث ان تقرأ كتاباً من كتب الغزالي حتي تعرف جملة من اسماء كتبه لانه لا يدع مناسبة لكتاب من كتبه دون ان يشير فيها الي ذلك الكتاب ويحيل عليه.

4- سهولة العبارة والبعد عن التعقيد وعدم تقيده بقواعد البلاغة احياناً مما يجعل البعض يضعف اسلوبه.

5- وضوح الافكار وتصنيفها وتبويبها وتصنيف الموضوعات .

6- الاعتماد علي الجدل في معرض الحجة .

7- مراعاة المرتبة العقلية لمن يخاطبهم .

---

[1] عبد الكرم عثمان ، سيرة الغزالي ، مرجع سابق ، ص 34

[2] المرجع السابق – ص 34-35

[3] المرجع السابق – ص 35-36

وهذه بعض اهم الكتب التي ثبت نسبها الي الغزالي [1]:

1- التعليقة في فروع المذهب ويظهر ان هذه التعليقات اول ما كتبه الغزالي .

2- المنخول في الاصول .

3- البسيط في الفروع .

4- البسيط .

5- الوجيز .

6- خلاصة المختصر .

7- المتدخل في علم الجدل .

8- مآخذ الخلافة ويقصد بالخلافة هنا الخلاف بين الشافعية والحنفية.

9- باب النظر وهو كتاب في طرق المناظرة والخلاف .

10- تحصين المأخذ وهو في علم الخلاف .

11- فتاوي الغزالي وهي تشمل علي مئة وتسعين مسألة .

12- غاية الغور في دراية الدور وهي في بعض مسائل الطلاق .

13- مقاصد الفلاسفة .

14- تهافت الفلاسفة وقد هاجم فيه الفلاسفة .

15- معيار العلم في وفت المنطق .

16- محك النظر كتاب في المنطق .

17- ميزان العمل وهو في التهذيب ورسم الطريق للعمل الصالح .

18- فضائح الباطنية وقد فند فيه اباطيل الباطنية .

19- احياء علوم الدين وهو اعظم كتب الغزالي واوسعها شهره .

20- مشكاة الانوار: في فلسفة التصوف وهو من كتب الغزالي المتأخرة التي تمثل مرحلة النضوج الفكري والروحي عنده.

21- المنقذ من الضلال .

22- الرسالة اللدنية .

---

[1] . احمد الشرباصي ، الغزالي ، مرجع سابق ، ص 136-139

23- معارج القدس في مدارج معرفة النفس .

وهذه بعض اهم كتب الغزالي وهي للتمثيل وليس للحصر ونلاحظ الاختلاف في هذه الكتب من فقه واصوله ألي الافكار الفلسفية ومنها الدينية وغيرها من الافكار المختلفة.

وسنستعرض فيما يلي مرحلة الشك عند الغزالي وذلك بواقع اهميتها في مجري تطوره الروحي .

مرحلة الشك عند الغزالي :

لعل البحث عن الحقيقة كان ابرز خصيصة من خصائص الغزالي فقد ظل طيلة حياته يريد الوصول الي الحق والحقيقية والهدف الاكبر للصوفية هو الوصول الي الحق والحقيقية[1] .

وقد كان بعد ان بلغ قمة المجد واتته الدنيا خاضعة من جانبها المالي والشهرة والجاه والنفوذ استمتع الغزالي بكل ذلك فترة من الزمن ثم كانت انتفاضته العارمة التي انتزعته قسراً وفي عنف من وسط النعيم والمجد الي حيث الانزواء والعزلة ولكن هل حدث هذا الانقلاب الكلي فجأة ودون مقدمات[2] ؟

لم تكن انتفاضة الغزالي فجائية بل مرت عملية البحث عن اليقين عند الغزالي بمرحلتين شبه متعارضتين اولهما سلبية بدأت بالشك وقد علق فيها الغزالي علي التوالي ما لم يعتمد من دعاوي معرفية من حيث الاساس الذي تقوم عليه سواء اكان هذا الاساس نقليا ام حسيا ام عقلياً لتنتهي هذه المرحلة بالازمة النفسية الحادة التي تعرض لها الغزالي وتعطل معها كل كسب له والأخري ايجابية تلقي الغزالي يقينه الاول عن طريق النور الذي قذفه الله ثم لم يلبث ان اعقبته حقائق اخري سواء مماسبق للغزالي ان علقه في المرحلة السلبية ام مما جاء جديداً ولم يتيسر حصوله الا عن طريق السلوك كما يقول. يلخص الغزالي

---

[1] [1] د. احمد الشرباصي ، الغزالي ،مرجع سابق ، ص 170

[2] ابوحامد الغزالي – المنقذ من الضلال – مرجع سابق– ص 9-10

التدرج في المرحلة الاولي بقوله "الشكوك هي الموصلة الي الحق فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمي والضلال [1].

ولقد كان الغزالي طيلة حياته كلها يجري وراء المجهول وكما كان يقول عن نفسه "ولم ازل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين الي الان وقد اناف السن علي الخمسين اقتحم لجة هذا البحر العميق و"يقصد المعرفة " وأخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور و اتوغل في كل مظلمة واتهجم علي كل مشكلة واقتحم كل ورطة واتفحص عن عقيدة كل الفرق واستكشف اسرار مذهب كل طائفة لاميز بين محق ومبطل ومسن ومبتدع " [2].

ويقول ايضا " قد كان التعطش الي درك حقائق الامور دأبي وديدني من اول امري وريعان عمري غريزةوفطرة من الله وضعت في جبلتي لا باختياري حتي انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت علي العقائد الموروثة علي قرب عهد سن الصبا" [3].

وقد أظهر الغزالي في السنوات الاولي من حياته الدراسية شيئا من الشك وثار علي تقبل التقليد او السمع علي انهما حقائق مقدرة [4]

يقول الغزالي " وأول جوانب الحقيقية الذي يسترعي انتباه الباحث هونفسه ، كيانه ، وجوده من اين اتي ولماذا اتي والي أين يعود ؟ فتركيز نظره وفكره وتأمله علي نفسه يتعرف منشأها ومصيرها ضرورة تفرضها عليه يقظته الفكرية وشعوره بوجوده"[5].

---

[1] انور الزعبي –مسالة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي , المعهد العالمي ودار الفكر دمشق سوريا الطبعة الأولى 2000م ص76-77.

[2] ابي حامد الغزالي ، المنقذ من الضلال ، مرجع سابق ، ص 10

[3] المرجع السابق ص 11.

[4] د. علي عسي عثمان ، الانسان عند الغزالي ، تعريب خيري حماد ، مكتبة الانجلو المصرية، ودار الجيل للطباعة ، بدون تاريخ طبعة ، ص 21

[5] الغزالي ، ميزان العمل ، ذخائر العرب ، حققه وقدم له د. سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الاولي 1964م ، ص 7

ومما يجدر ذكره هنا تشابه فكر الغزالي ومقولة انا افكر اذن انا موجود لديكارت فاذا كانت بدايتها متشابهة فهل كانت فلسفتهما كذلك ولماذا يري الكثير من الباحثين ان الغزالي قد حقر العقل وحط من شأنه فاذا انتهي ديكارت الي تمجيد العقل فالي اين انتهي الغزالي .

نجد ان الغزالي قد رأي امامه فرقاً متعددة واراء متنابزة متباينة فلم يجنح لواحدة من هذه الفرق قبل ان يفحصها فحصاً دقيقاً يتبين المحق منها والمبطل واي هذه الفرق حق؟ ولكي يعرف المحق والمبطل كان لابد من استعمال موازين يصل عن طريقها الي المعرفة المنشودة ، وقد كان الناس في عهده يعولون علي العقل وعلي الحواس وعلي نصوص الكتاب والسنة يتخذون منها موازين يزينون بها الاراء ويفاضلون بها بينهم[1] .

فجاء الغزالي وفرق بين اختصاص كل دائرة من دوائرها فالحواس من مصادر المعرفة ولكن في موارد دون موارد ولو اعتمدنا علي الحواس في جميع الموارد لوجب رفض كل فكرة لا يدرك واقعها باحد الحواس. والعقل مصدر للمعرفة ، ولكن مورد دون موارد ايضا ولو اتخذناه مصدراً في كل مورد لا هملنا وانكرنا كثير من حقائق الدين والوحي[2] . فيري الغزالي ان هؤلاء لم يحرصوا علي ان يميزوا بين اليقين وبين ما هو شبيه باليقين .

ونجد ان القضية التي شغلت بال الغزالي وهو في بغداد كانت حول ما اذا كان في الامكان ان يصل الايمان بالله الي درجة اليقين[3] ، انتهي به الأمر الي الشك العنيف في كل ما يري ويسمع ويقول ويقرأ وظل علي هذا الحال مدة شهرين الا ان زال كل هذا بنور قذفه الله في صدره. فحل محل ذاك الشك شك اخر هين سهل وهو شك في طريق النجاة. فحصر الغزالي اصناف الطالبين للحق ودرسهم صنفاً صنفاً وانحصرت الفرق عنده .

---

[1] الغزالي – ميزان العمل – مرجع سابق ص12.

[2] عبد القادر محمود – الفلسفة الصوفية في الإسلام (مصادرها ونظرياتها ومكانها في الدين والحياة) مطـــابع ونشر دار الفكر العربي 1966. ص217

[3] علي عيسى عثمان – الإنسان عند الغزالي – مرجع سابق ص 21.

1- المتكلمون وهم يزعمون انهم اهل الرأي والنظر .

2- الباطنية وهم يزعمون انهم اصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الامام المعصوم .

3- الفلاسفة وهم يزعمون انهم اهل المنطق والبرهان .

4- الصوفية وهم يدعون انهم اهل الحضرة والمشاهدة والمكاشفة [1].

يقول الغزالي " فقلت في نفسي اولاً انما مطلوبي العلم بحقائق الامور فلابد من طلب حقيقة العلم فما هي ؟فظهر لي ان العلم اليقيني ان هو الذي ينكشف فيه المعلوم إنكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يداخله إمكان الغلط والوهم لايتسع القلب لتقرير ذلك بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقروناً لليقين مقارنة لو تحدي باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكا أو انكاراً فاني اذا علمت ان العشرة اكبر من الثلاثة فلو قال لي قائل لا ، بل الثلاثة اكبر بدليل اني اقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها وشاهدت ذلك منه لم اشك بسببه في معرفتي ولم يحصل لي منه غير التعجب ،من كيفية قدرته علي ذلك فاما الشك فما علمته فلا ثم علمت ان كل ما لا اعلمه علي هذا الوجه ولا اتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا امان معه وكل علم لا امان معه فليس بعلم يقيني[2].

وقد ظن الغزالي ان هذا النمط من الذي ينشده والذي يبلغ هذا الحد من الكمال يمكن ان يكون كل من العقل والحواس وسيلة اليه ولكنه لم يشأ ان يطمئن اليهما دون ان يجري عليها امتحاناً يكشف حقيقة امرهما فاخذ يشكك نفسه فيهما فقال " فانتهي بي طول التشكيك الي ان لم تسمح نفسي بتسلم الامان في المحسوسات ومن اين الثقة بها ؟ فاقوي الحواس حاسة البصر وهي تنظر الي الظل فتراه واقفا غير متحرك وتحكم بنفي الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف انه متحرك وانه لم يتحرك دفعة بغتة بل علي التدريج ذرة ذرة حتي لم تكن له حال وقوف . وينظر الي الكواكب فتراه صغيرا في مقدار دينار ثم

---

[1] الغزالي – المنقذ من الضلال – مرجع سابق ص11-12

[2] المرجع السابق ص71-72.

الادلة الهندسية تدل علي انه اكبر من الارض في المقدار هذا وامثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس باحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل الي مدافعته.[1]

وبعد ان قام الغزالي بتعليق احكام الحواس لم يبق له هذه الحال الا العقليات التي هي من الاوليات ولا سيما انها هي الضابطة لحقائق الحس لكن الاوائل لم تسلم ايضا حيث وضعها في موضع النظر[2] يقول الغزالي :" قالت المحسوسات بم تامن ان تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقا بي فجاء حاكم العقل وكذبني ولولا حاكم العقل لكنت تستمر علي تصديقي فلعل وراء ادراك العقل حاكم آخر اذا تجلي كذب العقل في حكمه كما تجلي حاكم العقل فكذب الحسن في حكمه وعدم تجلي ذلك الادراك لايدل علي استحالته فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلا وايدت اشكالها بالمنام وقالت اما تراك تعتقد في النوم اموراً وتتخيل احوالها وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ولا تشك في تلك الحالة فيها فتستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتك اصل وطائل.؟ فبم تامن ان يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس او عقل هو بالاضافة الي حالتك التي انت فيها لكن يمكن ان تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الي يقظتكم كنسبة يقظتك الي منامك وتكون يقظتك نوماً بالاضافة اليها ، فاذا اوردت تلك الحالة تيقنت ان جميع ما توهمت خيالات لا حاصل لها[3].

سابق الغزالي هنا لديكارت كل السبق في هذا التشريح لخداع المعرفة الحسية ونظرته التحليلية للمعرفة اليقينية ، يقول ديكارت "انه ما احس شيئاً في يقظته الا ظن ان في وسعه ان يحسه اثناء نومه وهو لا يظن ان ما يحسه في نومه صادر بالفعل عن اشياء خارجية لهذا لم يجد مبرراً يسوغ له تصديق ما يحسه في يقظته اكثر تصديقه ما يحسه اثناء نومه[4]"

---

[1] الغزالي ، ميزان العمل ، مرجع سابق ، ص 14-15

[2] د. انور الزغبي ، مسألة المعرفة ومناهج البحث عند الغزالي ، مرجع سابق ، ص 78

[3] الغزالي ، ميزان العمل ، ص 15-16

[4] د. عبد القادر محمود ، الفلسفة الصوفية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص 221

فالفضل يرجع الي ديكارت في اثبات امكانية ان يكون العقل فريسة للتضليل والخداع بواسطة مارد شرير يسيطر عليه ويلقي في روعه اوهاماً وخيالات كاذبة ثم يقنعه بانها صحيحة وسليمة وعادية وهي عكس ذلك تماما لقد اثبت ديكارت في "التاملات" ان هذه الامكانية لا يمكن استبعادها بواسطة العقل او المنطق ولعله استقاها من قول الغزالي انه اذا ما تيسر للانسان عقل ثاني ابعد مجالاً واقوي حكماً وسيطرة من سلطان العقل الأول فانه من الممكن اثبات خطأ وتضليل وخداع العقل الاول تماماً كما حدث في مسألة الحواس [1].

كما برهن الغزالي بان الشك المطلق لا يمكن تفاديه طالما اعتمد الانسان علي العقل وحده . ذلك ان العقل اداه غير كافية لتحقيق اليقين والمعرفة التي تؤدي اليه لقد توصل الغزالي الي ان العقل وحده يؤدي اولا الي الشك ثم انه يؤدي ثانيا الي اللاعقل المتمثل في الشك الكامل الذي يقود اما الي :

1- التسلسل الي ما لا نهاية .
2- او الي الدائرة المقفلة التي تدور حول نفسها الي ما لا نهاية .
3- او الي امكانية ان يكون العقل نفسه إما :

أ- معطوبا

ب- او مهوسا اومشوشا عليه ومليئا بالخداع والاوهام والخيالات الكاذبة ومن هذه الزاوية فلا يمكن الثقة به .

ويري الغزالي ان مفهوم البرهان نفسه أي برهان انما يعتمد وبصورة اساسية علي فرضيات مسلم بها وبدون هذه الفرضيات او البديهات فلا يمكن اصلا بناء او انشاء أي برهان رياضي او منطقي وذلك ان الامر يتسلسل حينئذ الي ما لا نهاية اذا ما اصررنا علي اعطاء برهان علي تلك المسلمات والبديهيات اذ ان هذا البرهان الاخير هو الآخر في حاجة الي برهان والبرهان محتاج هو الآخر الي برهان جديد وهكذا الي ما لا نهاية [2].

---

[1] د. زكريا بشير امام ، دراسات نقدية في الفلسفة الاسلامية ، دار الجيل بيروت ، الدار السودانية للكتب الخرطوم ، الطبعة الاولي 1991 ، ص 265

[2] المرجع السابق ص 268-269

اذن كيف توصل الغزالي الي المعرفة الحقيقية بعد ان فقد الثقة في الحواس وفي العقل ؟

استمر الامام علي تلك الحال من المرض والشك حتي جاءه الفرج اخيرا فكيف كان ذلك ؟

يقول الغزالي[1] "حتي شفاني الله تعالي من ذلك المرض وعادت النفس الي الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها علي امن ويقين ولم يكن ذلك بنظم دليلي او ترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعلي في الصدر وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف فمن ظن ان الكشف موقوف علي الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة .لما سئل الرسول صلي الله عليه وسلم عن الشرح ومعناه في قوله تعالي(فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام)[2] قال "هو نور يقذفه الله تعالي في القلب) فقيل: وما علامته ؟ قال " التجافي عن دار الغرور والانابة الي دار الخلود" [3]وهو الذي قال عليه السلام فيه "ان الله تعالي خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره [4] "فمن ذلك النور ينبغي ان يطلب الكشف وذلك النور ينبثق من الجود الالهي في بعض الاحايين ويجب الترصد له كما قال عليه السلام "ان لربكم في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها "[5].

ومما تجدر ملاحظته هنا ان الغزالي لم يطرح العقل جابنا بل لقد اسند اليه دوراً فعالاً وهو ابقاءه شرطاً ضرورياً لكل فهم ولكل استبصار[6]، وفي سبيل ان يقرب الغزالي هذا الطريق الي الاذهان فانه قدم فيما بعد علي حجة لها جديتها في تسويغ إمكان وجود رتبة أعلى من رتبة النظر العقلي على الإنسان أن يجتاز إليها

---

[1] الغزالي ، المنقذ من الضلال ، مرجع سابق ، ص 288 ، 289

[2] سورة الأ نعام الآية 152.

[3] الزبيدي – اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين– مرجع سابق الجزء السابع ص258.

[4] الحاكم –المستدرك على الصحيح مع التلخيص– الرياض مكتبة ومطابع النصر الحديثة بدون تاريخ – كتاب الإيمان الجزء الأول ص 30

[5] نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي مجمع الزوائد ومنبع الفوائد – مرجع سابق الجــزء العاشــر ص231 حدسث رقم 1890.

[6] د. د. زكريا بشير امام ،دراسات نقدية في الفلسفة الاسلامية ، مرجع سابق ، ص 266

بالسلوك العلمي للظفر بها والتمتع بالمعارف التي تهيئها يقول الغزالي " كما انه يعسر علي من في المعهد فهم حقيقة التمييز ويعسر علي المميز فهم حقيقة العقل كذلك يحصل تطور الولاية والنبوة في طور العقل فان الولاية طور كمال وراء نشأة العقل كما ان العقل طور الكمال وراء نشأة التميز والتميز طور كمال وراء نشأة الحواس[1] .

اذن فثمة طور كمال يقود اليه هذا التسلسل المتراتب يتجاوز طور العقل والنظر والمسألة هي التحقق من صحته ومن صحة الطريق المؤدي اليه وكشف طبيعة الممارسات العملية التي تقود اليه تمهيداً لكشف معارفه . ان ما سلف يجعل من النظر العقلي اساساً عند الغزالي للدخول في طور الطريق الذوقي[2] .

ومعني هذا ان الغزالي قد تخلص من ازمة الشك العنيف فقط اما الشك الخفيف الذي كان دائراً حول أي هذه الفرق علي حق فمازال الغزالي متورطاً فيه ويريد ان يتخلص منه في ضوء الضرورة العقلية التي خلص الله بها من ازمة الشك اذن يتلخص موقف الغزالي لان في آن سوف يستعمل العقل في البحث عن الحقيقة لدي الفرق المعروفة في عهده . [3]

وبدأ الغزالي الدراسة لهم بامعان فرقه فرقة ودخل معهم علومهم كواحد منهم مخلصاً اميناً ثم رجع الي نفسه فخلع كل ما في نفسه وبدأ ينظر الي منهج كل فرقه وقد بدأ بعلم الكلام وقد نقد الغزالي منهجهم لانه رأي انه منهج خصومهم فهم لم يتخذوا لهم منهجاً خاصا مثله بل كانت طريقتهم فقط مغلقة علي محاولة تغليط وتخطئة خصومهم وهذا لا يجدي نفعا وعلي هذا فما يصلون اليه لا يرضيه للاختلاف الشاسع بينهم وبينه"[4] اما الفلاسفة فيري الغزالي انهم ينقضون مذاهب بعضهم بعضا ويتناقضون فيما بين آرائهم وانهم يتمسكون بالعقل في غير ميدانه

---

[1] د. أنور الزغبي ، مسالة المعرفة ومناهج البحث عند الغزلي ، مرجع سابق ، ص 82/81

[2] المرجع السابق ، ص 82/81

[3] الغزالي ، ميزان العمل ، مرجع سابق ، ص 18-19

[4] د. عبد القادر محمود ، الفلسفة الصوفية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص 222-224

فيما وراء الطبيعة[1] وبعد ذلك عرج الغزالي الي الباطنية الاسماعيلية وشيعه اخوان الصفا فذكر انهم يقولون " ان العقل لا يؤمن عليه الغلط فلا يصح اخذ حقائق الدين منه " ووجد الغزالي في هذا المبدأ كثيراً من السلامة ولكن تطبيقه لديهم كان الشناعة كل الشناعة وسألهم عن أي مقصد واية جهة تأخذون حقائق الدين.؟ قالوا ناخذها من الامام المعصوم الذي يتلقي عن الله مباشرة كل شئ ولكن اين هذا الامام ؟ قالوا انه في الخفا ،ويذكر الغزالي ردوده عليهم مكان قواعد العقائد من الاجتهاد ويؤكد انه اذا صح الخطأ في المجتهدات كطريق للصواب أو المعرفة فإنه لايصح في قواعد العقائد لأن قواعد العقائد يشتمل عليها الكتاب والسنة وما وراء ذلك من التفصيل [2].

فلم يبقي للغزالي غير طريق الصوفية فمضي الغزالي معهم يستكشف طريقهم ويمارس تجاربهم تطبيقا وتحقيقا حتي مضي به الحال إلى ان ترك هذا الجاه ومضي ضاربا في صحاري الشك مهاجراً بنفسه الي طريق اليقين فاراً من علائق الناس فطبق الغزالي علي نفسه هذا المنهج وعلي دراسة طويلة عميقة لا علي الدعاوي والشطحات واسقاط التكاليف الشرعية يقول "وانكشف لي اثناء هذه الخلوات اموراً لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها والقدر الذي اذكره لينتفع به اني علمت ان الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة وان سيرتهم احسن السير " [3].

وبذلك تخلص الغزالي من الشك وتوصل الي المعرفة الحقيقية التي كان يبحث عنها ووجدها اخيراً عند اهل الكشف والمشاهدة عند المتصوفة وفي التصوف .

واذا ما اخذنا تفكير الغزالي في مختلفه تبين انه يقع في عدد من الميادين وان ترابطت ترابطا عضويا فهنالك اولا نظرية المعرفة تمحص ادوات المعرفة وقواعد التفكير ونظرية الميتافيزيقا ونظرية الفلسفة الاخلاقية ونظرية التربية

---

[1] د. عبد القادر محمود ، الفلسفة الصوفية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص 224-225

[2] دالمرجع السابق ص 226-227

[3] المرجع السابق ص 228-229

السياسية والتاريخ والملاحظ ان ليس ثمة تقسيم محدود للمعرفة يقسمها اجزاء مفصلة عند الغزالي فمعرفة الإنسان ككل في هذا الوجود اتجاه اسلامي اساسي فالانسان في الاسلام مسئول مسئولية تامة عن كل ناحية من نواحي حياته وهذه الناحية لا تقبل التجزئة [1].

والذي يهمنا هنا وفي هذا المجال بالتحديد هي نظرية المعرفة التي سنجد انها شملت كل هذه الميادين فما هي المعرفة عند الغزالي والمعرفة الصوفية بالتحديد؟.

وما هي الحدود التي وضعها الغزالي للمعرفة الصوفية ؟.

- وهل يجب ان نثق في هذه المعرفة ام ان هنالك بعض الشكوك التي يجب ان نثيرها ايضا حول هذه المعرفة ؟
- وهل هنالك تصوف منحرف ، كأصحاب فكرة الوجود والاتحاد وهناك تصوف ايجابي يقوم علي الدين والعقل؟

سنحاول الحصول علي بعض الأجوبة التي أرجو ان تكون شافية عن طريق دراستنا للمعرفة الصوفية عند الغزالي .

[1] د. علي عيسي عثمان ، الانسان عند الغزالي ، مرجع سابق ، ص 208

مفهوم المعرفة الصوفية عند الغزالي :

تبدأ المعرفة المألوفة بالحس وتنتهي بالعقل الذي يوسع نطاق المعرفة الي ما لا نهاية له عن طريق التاليف والتركيب الا ان الانبياء والاولياء قد اختصوا بقوة تدعي الروح القدس النبوي الذي تتجلي فيها معارف الغيب واحكام الآخرة وملكوت السماوات والارض ومن يشك في وجود هذه القوة فهو شبيه بمن عدم قوة الذوق الشعري والموسيقي فلم يستطيع ادراك هذه الاشكال الفنية فينبغي له علي الاقل ان يحسن الظن باصحابها[1].

من هنا نتعرف علي الغزالي كفيلسوف عقائدي اخلاقي صوفي وهو يجتاز دروب المعرفة الي اليقين دون ان ينقص ذرة واحدة من ايمانه ودون ان ينكر مصادر المعرفة من حواس وعقل وذوق وان حدد مكان كل في نفسه وصلته بغيره وحدود مقدرته وتفوقه أو عجزه واكتماله او نقصانه في مناهجه وغاياته من درجات المعرفة مرة بالذوق ومرة بالعلم البراهني ومرة بالقبول الايماني [2].

وقد قسم الغزالي المعارف الي قسمين :

1-معرفة مكتسبة .

2- معرفة فطرية ضرورية .

يقول الغزالي (اعلم أن القلب مستعد بغريزته لقبول حقائق المعلومات ولكن العلوم التي تحل فيه تنقسم إلي عقلية والي شرعية والعقلية تقسم الي ضرورية ومكتسبة والمكتسبة دينوية وآخروية) [3].

والقلب عند الغزالي هو اللطيفة الربانية الروحانية المتعلقة بجسم الانسان هو حقيقة ذلك الانسان [4] ويحال بين القلب وبين حقائق العلوم في رأي الغزالي

---

[1]ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، تعريب د. كمال البازجي ، الجامعة الامريكية بيروت ، الدار المتحدة للنشر 1979 ، ص 338

[2]د. عبد القادر محمود , الفلسفة الصوفية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص 230

[3] الغزالي ، احياء علوم الدين ، الجزء الثاني ، مرجع سابق , ص 22

[4]د. احمد الشرباصي ، الغزالي ، مرجع سابق ، ص 171

لخمسة اسباب[1] :

1- النقصان في ذات القلب (كقلب الصبي).

2- كدورة المعاصي التي تمنع صفاء القلب .

3- انشغال القلب ولو كان صافيا عن حقائق العلوم بشئ غيرها كالطاعات البدنية او مطالب المعيشة .

4- وجود حجاب ناشئ عن اعتقاد سابقا تاثر به منذ الصبا .

5- الجهل بالجهة التي يصل منها الي المطلوب .

ثم ذكر لنا الغزالي العلوم التي تحل علي القلوب بشئ من التفصيل فقال (اما العقليه فنعني بها ما تقضي به غريزه العقل ولا توجد بالتقليد والسماع وهي تنقسم الى ضرورية لايدري من اين حصلت وكيف حصلت كعلم الانسان بان الواحد لايكون في مكانين والشي الواحد لايكون حادثا قديما موجودا معدوما في ان واحد فان هذه العلوم يجد الانسان نفسة مفطورا عليها ولايدري من اين حصل على هذا العلم ولا من اين حصل . والى علوم مكتسبة وهي العلوم المستقاة بالتعلم والاستدلال وكلا القسمين يسمى عقلا اما العلوم الدينية فهي الماخوذة بطريق التقليد من الأنبياء صلوات الله عليهم وسلم وذلك يحصل بالتعلم لكتاب الله تعالى وسنة رسوله وفهم معانيه بعد السماع وبه كمال صفة القلب وسلامته عن الاداء والامراض فالعلوم العقلية تنقسم الي دنيوية واخروية فالدنيوية كالطب والحساب والهندسة والنحو وسائر الحرف والصناعة والاخروية كعلم احوال القلب وآفات الاعمال والعلم بالله وبصفاته وافعاله)[2].

1- احمد الشرباصي ، الغزالي ، مرجع سابق ،، ص 172

2- الغزالي ، احياء علوم الدين ، الجزء الثاني ، ص 22-24

كما نجد ان الغزالي قد قسم علم الآخرة الي قسمان :

1/علم المكاشفة

2/ وعلم معامله :

يقول الغزالي: "فان قلت فسر لي علم الآخرة فاعلم انه قسمان علم المكاشفة وهو علم الباطن وذلك غاية العلوم فقد قال بعض العارفين من لم يكن له نصيب من هذا العلم اخاف عليه سوء الخاتمة وهو علم الصديقين والمقربين فهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتذكيته من صفاته المزمومة وينكشف من ذلك النور اموراً كثيرة كان يسمع من قبل اسماءها فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة فتتضح اذ ذاك حتي تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وبصفاته الباقيات التامات وبافعاله وبحكمه في خلق الدنيا والآخرة .. الخ ونعني بعلم المكاشفة ان يرتفع الغطاء حتي تتضح له جلية الحق في هذه الامور اتضاحاً يجري مجري العين الذي لا شك فيه وهذا ممكن في جوهر الانسان لولا ان مرآة القلب قد تراكم صدؤها وخبثها بقاذورات الدنيا وهذا هو العلم الخفي الذي أراده (ص) بقوله " ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا اهل المعرفة بالله تعالي فاذا نطقوا به لم يجهله الا اهل الاغترار بالله تعالي فلا تحقروا عالما اتاه الله تعالي علما منه فإن الله عز وجل لم يحقره اذ آتاه إياه[1]" أما القسم الثاني وهو علم المعاملة فهو علم احوال القلب كالصبر والشكر والخوف والرجاء والرضاء.....الخ ".[2]

وبذلك نلاحظ ان الغزالي جعل المعرفة علي ثلاثة مراتب :

1- المعرفة بالحس " الحواس عالم الشهادة " .
2- المعرفة بالعقل .
3- المعرفة بالمكاشفة او الذوق .

---

[1] احمد بن حنبل – المسند –مرجع سابق –الجزء الخامس – ص369 واخرجه ايضا المنزري في ترغيب الترهيب من الحديث الشريف الجزء الاول ص103 حديث رقم 42

[2]الغزالي ، احياء علوم الدين الجزء الاول ، ص 32-33

المعرفة بالحس والعقل في ما وراء الطبيعة :

يري الغزالي ان كل من العقل والحس هما اداتان لمعرفتنا في عالم الشهادة فقط بحيث تعجز الحواس وكذلك العقل للوصول الي المعرفة الغيبية .

ولو حاولنا ان نسير بالعقل او الحواس للوصول الي هذه المعرفة سوف نصل الي الحيرة والشك .

ومع هذا فان اليقين في هذه الادوات موجود فلو حاولت ان تنكر اشراق الشمس اذا كانت مشرقة فسوف لا يستجيب لك شخص ما وسوف لا تستجيب انت لنفسك وهذا فيما يخص المحسات [1] .

يقول الغزالي " ربما يقال انه من الطبيعي ان يكون الحس طريق المعرفة المادية وان يكون العقل طريق المعرفة العقلية وما دامت المغيبات من المعقولات فالطريق الي معرفتها اذن انما هو العقل وما دمنا قد وثقنا بالحس في معرفة الماديات فلنلتزم الوثوق بالعقل في معرفة المغيبات [2] .

- يري الغزالي ان هذا التفكير محض سفسطة لماذا ؟

يقول الغزالي" ان التصور وهو اساس المعقولات لا يقوم الا علي الحس واذا جردته من المدركات الحسية فقد اذلته ازالة لا تترك له من اثر ".

والصورة المبتكرة من حيث عناصرها اسطورة من الاساطير او وهم من الاوهام التي لا وجود لها وما دام الامر كذلك فالتفكير المجرد عن المحسوسات معدوم .

وذلك بان كل ما لم يخضع لحواس الانسان فانه لا يمكن للانسان ان يتخيله الا اذا شبهه بما وقع تحت حواسه فاذا حاولنا ان نتخيل الجنة بما لا عين رأت ولا اذن سمعت فانه لن يخطر علي بالنا شئ ذلك ان ما يخطر علي البال "ليس شيئا آخر غير ما رأته العين او سمعته الاذن. اذن وما دامت الغيبيات لا شان لها بالحواس فكل تفكير فيها لا يؤدي الي نتيجة [3] .

---

[1] الغزالي ، المنقذ من الضلال ، مرجع سابق, ص 259

[2] المرجع السابق ، ص 260

[3] المرجع السابق ، ص 260-261

ولكن هذا لا يعني ان الغزالي قد حقر العقل كما زعم البعض فنجد في كتابه "ميزان العمل"[1] قد بين شرف العقل وذلك بواسطة العقل نفسه والشرع والحواس اما بالشرع فقد قال عليه السلام (أول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا اكرم علي منك بك آخذ وبك اعطي وبك اثب وبك اعاقب) .

واما دلالة العقل علي شرف العقل انه لا تنال سعادة الدنيا والآخرة الا به فكيف لا يكون اشرف الاشياء ولذلك قال (ص) "لا دين لمن لا عقل له " .

اما دلالة الحواس فانه عندما يري الجاهل ذوي العلم فانهم يوقرونهم ويحترمونهم وذلك لان التجربة ميزتهم عنهم بمزيد العلم.

غير ان كل ذلك يقع في مورد غير الموارد وانه مهما بلغ الانسان من العلم فانه يقع في مورد الحواس والعقل اما الغيبيات فلها طريق آخر وهو الطريق الوحيد الذي يستطيع ان يصل به الانسان الي المعرفة الحقه ولكن هذه المعرفة ايضا يجب ان تقع تحت ضوابط العقل وكل ما تجاوز العقل فهو غير مقبول وهذه المعرفة هي المعرفة الكشفية او الذوق .

المعرفة الكشفية :

ترقي بنا الغزالي من طور الي طور فبدأ اولا بالحواس التي تبدأ مع الانسان منذ الصغر وتشمل البصر والسمع وبقية الحواس ثم يترقي الانسان الي مرتبة اعلي من مرتبة المعرفة الحسية وهي مرتبة المعرفة العقلية فيبدأ العقل في ادراك بعض المدركات التي كانت غائبة عنه في فترة ما كالمبادئ المنطقية ثم يبدأ العقل في ادراك ان هناك طور اسمي منه وارقي وهو ما يطلق عليه الغزالي طور البصيرة .

يقول الغزالي :" اعلم ان المدركات تنقسم الي ما يدخل في الخيال كالصور المتخيلة والاجسام المتلونة والمتشكلة من اشخاص الحيوان والنبات والي ما لا يدخل كذات الله سبحانه وكل ما ليس بجسم كالعلم والقدرة والارادة وغيرها ومن

---

[1] الغزالي ، ميزان العمل ، مرجع سابق ، ص 331-333 ، بالتصريف

رأي انسان ثم اغمض بصره وجد صورته حاضرة في خياله كانه ينظر اليها ولكن اذا فتح العين وابصر وادرك تفرقة بينهما ولا يرجع التفرقة الي اختلاف بين الصورتين لان الصورة المرئية تكون موافقة للمتخيلة انما الاختلاف بمزيد الوضوح والكشف فان الصورة المرئية صارت بالرؤية اتم كشفا ووضوحاً وهو كشخص يري في وقت الاسفار قبل انتشار ضوء النهار ثم يري عند تمام الضوء فانه لا تفارق احدي الحالتين الاخري الا بمزيد الانكشاف فاذا الخيال اول الادراك والرؤية وهو استكمال ادراك الخيال وهو غاية الكشف وسمي ذلك رؤية لانه غاية الكشف ، واذا فهمت هذا في المتخيلات فاعلم ان المعلومات التي لا تتشكل في الخيال ايضا كمعرفتها وادراكها درجتان احداهما اولي والثانية استكمال لها وبين الثانية والاولي من التفاوت في مزيد الكشف والايضاح ما بين المتخيلة والمرئي فتسمي الثانية ايضا بالاضافة الي الاولي مشاهدة ولقاء ورؤية وهذه التسمية حق لان الرؤية سميت رؤية لانها غاية الكشف"[1] .

ولكن الغزالي يري ان هذه الرؤية لن تتم الا اذا كان صفا قلب المؤمن لله ونقي من كادورات الدينا وانغمس في تأمل ملكوت الله فتشرق عليه نعم الله ويتجل له الله وينكشف تمام الانكشاف[2] قال صلي الله عليه وسلم "ان الله تجلي للناس عامة ولابي بكر خاصة لانه فضل الناس بسر وقر في صدره)[3].

وكل لم يعرف الله في الدنيا لا يراه في الآخرة فما صحبه من المعرفة هي التي يتنعم بها فقط الا انها تنقلب مشاهد بكشف الغطاء عنه فتتضاعف اللذة كما تتضاعف لذة العاشق اذا استبدل بخيال صورة المعشوقه رؤية صورته فأن ذلك منتهي اللذة "[4] .

---

[1] الغزالي ، معارج القدس في مدارج معرفة النفس, مطبعة الاستقامة بالقاهرة بدون تاريخ ، مرجع سابق ، ص135-136

[2] المرجع السابق ، ص 139

[3] الذبيدي – اتحاف السادة المتقين لشرح علوم الدين – مرجع سابق –الجزء الثاني ص66

[4] الغزالي ، معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، مرجع سابق ، ص 139

فمرتبة المشاهدة اذاً اسمي من مرتبة الاستدلال العقلي وانما كانت كذلك لانها معرفة تفيض في نفوس العارفين او الاولياء دفعة واحدة وهي مصحوبة بادلتها اليقينية ومعني ذلك انها ليست نتيجة تفكير ينتقل فيه الانسان من المقدمات الي النتائج بل هي نوع من الحدس الذي ينبثق في النفس وينكشف فيه انكشافاً تاماً بحيث لا يكون هناك مجال للشك او الريب وعندئذ يتحقق لدي العارف نوع من العلم اليقين الضروري الذي لا يمكن تعيين مصدره [1].

وقد ذكر الغزالي ان الشرط علي المكاشفة هو الشوق فهو الداعي للكشف لان الشوق هو التمني للقاء المعشوق ولقاء المعشوق لا يحصل الا بالمكاشفة والمكاشفة اما ان تكون عياناً او قلبية والعيان هو الافضل وهذا يتفاوت علي قدر درجات المحبين وليس نظر الخلق كله واحد فادني درجاتهم النظر القلبى اما النظر البصري فهو عند قوم عرض غير دائم واعظم المنزلتين هو الجمع بين النظر والقلب [2].

ويري الغزالي ان ادراك المرء للمعرفة يتم عن طريقين[3] :

1-طريق الابصار الي الخارج تكون موضوعاته من عالم الظاهر .

2- طريق البصيره الي الداخل تكون موضوعاته من عالم الباطن .

يقول الغزالي :" العين عينان ظاهرة وباطنة الظاهرة من عالم الحس والشهادة والباطنة من عالم آخر وهو عالم الملكوت ولكل عين من العينين شمس ونور عنده تصير كامل الابصار واحداهما ظاهرة والاخري باطنة والظاهرة من عالم الشهادة وهي الشئ المحسوس والباطنة هو عالم الملكوت وهو القرآن وكتب الله المنزلة" [4]. وقد اطلق عليه الغزالي اسم النور .

---

[1] د. محمود قاسم ، دراسات في الفلسفة الاسلامية ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانيـــة ، 1967 ، ص 161

[2] ابي حامد الغزالي ، مجموعة رسائل الامام الغزالي ، " ستة وعشرون رسالة من رسائل الامـــام " 1-7 منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان بدون تاريخ ، ص 85

[3] د. انور الزغبي ، مسألة المعرفة منهج البحث عند الغزالى ، مرجع سابق ، ص 89

[4] المرجع السابق ص 89-90

وروي عن الحسن عن رسول الله صلي الله عليه وسلم انه قال " العلم علمان فعلم باطن القلب فذلك هو العلم النافع [1]".

وسئل العلماء عن العلم الباطن ما هو فقال :"هو سر من اسرار الله تعالي يقذفه الله تعالي في قلوب احبابه لم يطلع عليه ملكاً ولا بشراً"[2] وقد قال صلي الله عليه وسلم " أن في امتي محدثين ومعلمين ومكلمين وان عمر منهم "[3].

ويتوسع الغزالي في تصوير هذا العلم فيقول " انه عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتذكيته من صفاته المذمومة وينكشف من ذلك النور اموراً كثيرة كان يسمع من قبل اسماء فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة فتتضح له اذ ذلك حتي تحصل المعرفة الحقيقية بادراك حقائق علم الدنيا وعلم الآخرةوهذا ممكن في جوهر الانسان لولا ان مرآة القلب قد تراكم صدؤها وخبثها بقاذورات الدنيا ولا سبيل لهذا العلم الا بالرياضة والتعليم وهذه هي العلوم التي لا تسطر في الكتب او لا يتحدث بها من انعم الله عليه بشئ الا مع اهله وهذا هو العلم الخفي الذي اراده صلي الله عليه وسلم بقوله (ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا اهل المعرفة بالله فاذا نطقوا به لم يجهله الا اهل الاغترار بالله)[4].

اذن ما هو الفرق بين العلم الظاهر والعلم الباطن او بين علم العلماء وعلم المتصوفة ؟

---

[1] المنذرى – الترغيب والترهيب من الحديث الشريف – مرجع سابق –الجزء الاول –ص 56 حديث رقم 13

[2] الغزالي – احياء علوم الدين – الجزء الثانى – ص 31 –32

[3]احمد بن حجر العسقلانى – فتح البارئ بشرح صحيح البخارى – مرجع سابق –ص42

[4]د. احمد الشرباصي ، الغزالي ، مرجع سابق ، ص 175

العلم الباطن	العلم الظاهر
1- يكسب عن طريق نور يقذفه الله في القلب وينقسم الي قسمين أ- لا يدري العبد من اين حصل هذا العلم ولا كيف حصل له ويمسي الهاماً ب- يطلع معه العبد عن السبب الذي اتاه الله من اجله هذا العلم ويكون عن طريق مشاهدة الملك ويسمي وحيا	1- يكتسب بطريق الاستدلال والتعلم وهو علم مكتسب
2- يختص بهذا العلم (أ) الأنبياء (ب) الاولياء	2- يختص به العلماء
3- يكون بعد السلوك في الطريق والمجاهدة والرياضة في سبيل الحصول علي هذا العلم	3- يكون عن طريق التعلم والاكتساب ويستوعر العلماء طريق المتصوفة ويستبطون ثمرته
4- يكون هذا العلم اكثر ووضوحا وانكشافا وتتجلي فيه حقيقة الاشياء	4- تغشاه الكدره ويكون محدودا
5- يختص هذا العلم بالغيبيات وهي العلوم الآخروية	5- يختص هذا العلم بظاهر الاشياء وهي العلوم الدنيوية
6- يكون هذا العلم عن طريق القلب	6- يكون عن طريق الحواس والعقل

يقول الغزالي " ان العلوم التي ليست ضرورية انما تحصل في القلب في بعض الاحوال تختلف الحال في حصولها فتارة تهجم علي القلب كأنه القي فيه من حيث لا يدري وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمي الهاما والذي يحصل بالاستدلال يسمي اعتباراً واستبصاراً ثم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم الي ما يدري العبد انه كيف حصل له ومن اين حصل والي ما يطلع معه علي السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقي في القلب والاول يسمي الهاما ونفثا في الروح الثاني يسمي وحياً وتختص به الانبياء والاول يختص به الاولياء والاصفياء ، والذي قبله وهو مكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء وحقيقة

القول فيه ان القلب مستعد لان تتجلي فيه حقيقة الحق في الاشياء كلها وانما حيل بينه وبينها بالاسباب الخمسة.[1]

ولكن الوصول إلي هذا العلم الباطن ذكر الغزالي بانه يجب ان تسلك طريقا معيناً لم ينكر العلماء هذا الطريق ولكن استوعروه فما هو هذا الطريق الذي يحاول الغزالي ان يرشدنا اليه .

سلوك الطريق :

يقول الغزالي، "أعلم ان جانب العمل متفق عليه وانه مقصود لمحو الصفات الردية وتطهير النفس من الاخلاق السيئة ولكن جانب العلم مختلف فيه وتباين فيه طريق الصوفية طريق النظار من اهل العلم فان الصوفية لم يحرضوا علي تحصيل العلوم ودراستها وتحصيل ما صنفه المصنفون في البحث عن حقائق الامور بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة بمحو الصفات المزمومة وقطع العلائق كلها والاقبال بكل الهمة علي الله تعالي فان حصل ذلك فاضت عليه الرحمة وانكشف له سر الملكوت وظهرت له الحقائق وليس عليه الا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار النية مع الارادة الصادقة والتعطش التام والترصد بالانتظار لما يفتحه الله تعالي من الرحمة اذا الانبياء والاولياء انكشفت لهم الامور وسعدت نفوسهم بنيل كمالها الممكن لا بالتعلم بل بالزهد في الدنيا والاعراض والتبري عن علائقها والاقبال بكل الهمة على الله فمن كان لله كان الله له حتى انه في الوقت الذي صدقت فيه رغبتي لسلوك هذا الطريق شاورت متبوعا مقدما من الصوفية في المواظبة على تلاوة القرآن فمنعني وقال السبيل ان تقطع علائقك من الدنيا بالكلية بحيث لايلتفت قلبك الى اهل وولد ومال ووطن وعلم وولاية بل تصير الى حالة يستوي فيها عندك وجودها وعدمها ثم تخلو بنفسك في ذاوية تقتصر من العبارة على الفرائض والرواتب وتجلس فارغ القلب مجموع الهم "[2]

---

[1] الغزالي ، احياء علوم الدين ، الجزء الثاني , مرجع سابق ، ص 24-25

[2]الغزالي ، ميزان العمل ، مرجع سابق ، ص 221-222

(ولا يفرق فكرة بقراءة قرآن ولا بتأمل في تفسير ولا يكتب حديث وغيره بل يجتهد ان لايخطر بباله شئ سوي الله تعالي فلا يزال بعد جلوسه في الخلوة قائلا بلسانه الله الله علي الدوام مع حضور القلب حتي ينتهي الي حالة يترك تحريك اللسان ويري الكلمة كأن الكلمة جارية علي لسانه ثم يصبر الي ان يمحي اثره عن اللسان ويبقي قلبه مواظباً علي الذكر ثم يواظب عليه الي ان يمحي عن القلب صورة اللفظ وحروفه وهيئة الكلمة ويبقي معني الكلمة مجرداً في قلبه حاضراً فيه كانه لازم له لا يفارقه وله اختيار الي ان ينتهي الي هذا الحد واختيار فى استدامة هذه الحالة بدفع الوساوس وليس له اختيار في استجلاب رحمة الله تعالي بل هو بما فعله صار متعارضا لنفحات رحمة الله فلا يبقي الا الانتظار لما يفتح الله من الرحمة كما فتحها على الانبياء والاولياء بهذه الطريقه وعند ذلك اذا صدقت ارادته وصفت همته وحسنت مواظبته فلم تجاذبه شهواته ولم يشغله حديث النفس بعلائق الدنيا تلمع لوامع الحق ويكون في ابتدائه كالبرق الخاطف لا يثبت ثم يعود وقد يتأخر وان عاد فقد يثبت وقد يكون مختطفاً وان ثبت ثباته قد لا يطول وقد يتظاهر امثاله علي التلاحق وقد يتقصر علي فن واحد ومنازل اولياء الله تعالي فيه لا تحصي لتفاوت خلقهم واخلاقهم وقد رجع هذا الطريق الي تطهير محض جانبك وتصفيةجلاء ثم استعداد وانتظار [1].

ولكن الغزالي يقول ان العلماء استصعبوا هذا الطريق وذلك لان محو العلائق الي ذلك الحد متعذر وحتي ان تمكن الشخص من السير في هذا الطريق فكيف يستطيع ان يثبت علي ذلك من دون ان يهفو قلبه الي وسوسة الشيطان او خاطر يفسد عليه الطريق[2] وقد قال (صلي الله عليه وسلم) "قلب المؤمن اشد تقلباً من القدر في غليانها"[3] وقال (صلي الله عليه وسلم) "قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن"[4].

---

[1] الغزالي ، احياء علوم الدين ، الجزء الثاني ، مرجع سابق , ص 25-26

[2] المرجع السابق ، ص26

[3] الحاكم – المستدرك على الصحيحين مع التلخيص، مرجع سابق ، كتاب التفسير ، الجز الثاتي ص 289

[4] احمد بن حنبل ، المسند ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص 173

قد حاول الغزالي ان يبين لنا الفرق بين الخواطر التي ترد علي النفس ومن اين هي ؟ وكيف نستطيع ان نتحقق ما اذا كان هذا الخاطر من الله او من الشيطان او من هوي النفس؟ .

الخواطر واقسامها [1]:

في محاولة الغزالي ليبين الفرق بين الخواطر قسمها الي :

1- خاطر الخير وخاطر الشر .
2- خاطر من الله تعالي وخاطر من الشيطان وخاطر من النفس .
3- خاطر خير من الله تعالي وخاطر من الملك .

يري الغزالي انه اذا ارانا ان نفرق بين خاطر الخير وخاطر الشر فيجب ان ننظر إليه من ثلاثة اوجه .

1- الشرع :

يجب ان نعرض الخاطر أولا علي الشرع فان وافقه فهو خير وان عارضه برخصه او بشبه فهو شر .

2- الاقتداء بالصالحين :

فان لم يتبين لنا بواسطة الشرع نعرضه علي الاقتداء بالصالحين فان كان فيه اقتداؤهم فهو خير والا فهو شر .

3- النفس :

فان لم يتبين بهذا الطريق تعرضه علي النفس فان كان مما تميل اليه النفس ميل طبع لا ميل رجاء فهو شر .

اما اذا اردت ان تفرق بين خاطر شر ابتداء من قبل الشيطان او النفس او من الله تعالي فيجب النظر اليه من ثلاثة اوجه .

1- ان وجدت الخاطر ثابتا راتباً مصمماً علي حاله واحدة فهو من الله او من هوي النفس وان وجدته مضطرباً فهو من الشيطان .

[1] الغزالي ، مجموعة رسائل الامام الغزالي ، مرجع سابق ، ص 60-61

2- ان وجدت الخاطر بعد ذنب احدثته فهو من الله عقوبة لك وأن لم يكن عقب ذنب كان منك فهو من الشيطان .

3- ان وجدته لا يضعف ولا يقل من ذكر الله تعالي ولا يزول فهو من هوي النفس وان وجدته يضعف من ذكر الله فهو من الشيطان .

اما التفريق بين خاطر الخير الذي يكون من الله تعالي او من الملك فهو علي ثلاثةاوجه ايضاً.

1- ان كان مصمماً علي حالة واحدة فهو من الله تعالي ، وان كان متردداً فهو من الملك اذ هو بمنزلة الناصح .

2- ان كان عقب اجتهاد منك وطاعة فهو من الله تعالي والا فهو من الملك .

3- ان كان في الأحوال والأعمال الباطنة فهو من الله تعالي وان كان في الفروع والاعمال الظاهرة فهو من الملك في اكثر .

هذا فيما يختص بالخواطرالتي قد ترد علي قلب المؤمن سواء كانت هذه الخواطر من الله تعالي او من الشيطان او من هوي النفس واغلب الخواطر التي ترد من الله تعالي هي للنفوس الصافية التي سلكت الطرق اليه فاصبح قلب المؤمن مرآة للوح المحفوظ فينكشف له كل ما كان خفي وترد عليه المعرفة من اوسع ابوابها ولكن بعض المتصوفة غلطوا في تفسير مشاهداتهم لذلك نجد ان الغزالي قد وضع حدود لهذه المعرفة وهو شرط قبول العقل للحقائق التي ترد علي قلب المتصوف.

حدود المعرفة الصوفية عند الغزالي :

اذا كانت المشاهدة الصوفية تكشف لصاحبها عن امور وحقائق يعجز العقل عن ادراكها فانه ينبغي دائماً الرجوع الي العقل ليكون حكماً فاصلاً في قبول هذه الحقائق او رفضها . لذلك لا يجوز عقلاً ان يدعي الولي مشاهدة الذات الالهية ومن باب اولي لا يجوز له عقلا ان يتحد بها او نها تحل فيه[1] .

---

[1] د. محمود قاسم ، دراسات في الفسلفة الاسلامية ، ص 163

يقول الغزالي "فليس للعارف ان يزعم ادراك الذات الالهية فضلا عن ان يزعم الاتحاد بها او حلوله فيها وإذا كانت المشاهدة اسمي مرتبة من الاستدلال فانها ليست كشفاً تاماً يزول معه كل حجاب واذا وجدنا متصوفاً يدعي انه الحق ،"كالحلاج"، وجب تأويل قوله اما علي انه يعترف بان لا وجود له الا بالحق وهذا تأويل منه بعيد لان اللفظ لا يتبين به ولان كل شئ سوي الحق فهو بالحق "[1] وأما ان يكون التأويل بان صاحب الذوق يغفل عن ذاته بحيث يغيب عنه وينحصر همه وفكره في الحق وحده هو الذي يمكن الالتجاء اليه لفهم شطحات بعض المتصوفة لان من يستغرقه شئ فينسينه كل شئ سواه لا يجوز له علي سبيل الحقيقة انه هو هو أي انه اصبح والشئ الذي يستغرقه شيئاً واحداً "[2].

وبهذا المعني يجوز للمتصوف ان يقول " انه يغيب عن ذاته أي عن نفسه فلا يري عندئذ سوي الحق الذي يصرفه في كل امر من اموره " وعليه ينبغي كما يقول الغزالي ان يحمل قول ابي يزيد البسطامي "انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها فنظرت فاذا انا هو" يكون معناها ان من ينسلخ من شهوات نفسه وهواها وهمها لا يبقي فيه متسع لغير الله ولا يكون له هم سوي الله "[3].

يقول الغزالي " انما نعني بعلم العلم بكيفية تصقيل هذه المرأة عن الخبائث التي هي الحجاب عن الله سبحانه وتعالي"[4] فالحجاب عند الغزالي هو عدم صقل المرأة أي ان المعرفة عنده هي ازالة ومحو الجهل الذي هو الغطاء او الحجاب وليس الاتحاد والحلول في الله .[5]

---

[1] عبد القادر محمود ، الفلسفة الصوفية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص 233-234

[2] محمود قاسم ، دراسات في الفلسفة الاسلامية ، مرجع سابق ، ص 164

[3] المرجع السابق ص 165

[4] عبد القادر محمود ، الفلسفة الصوفية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص 230

[5] المرجع السابق ، ص 230

هدم فكرتي الاتحاد والحلول عند الغزالي :

يعتمد الغزالي علي العقل في هدم فكرتي الاتحاد والحلول فيقول " انه لا يتصور بين عبدين فكيف يتصور بين العبد والرب والعبد عبد والرب رب " [1] " اوليس معني الحلول هو انطباق جوهر علي جوهر او جسم علي جسم او عنصر في جوهر " [2] ومن المستحيل ان تنطبق الذات الالهية مع روح الإنسان مهما بلغت هذه الروح من الصفاء والتحرر من كل ما يشغلها عن الحق واذا كانت النفس حادثة لا وجود لها الا بإرادة خالقها فكيف يتصور عقلا ان تكون هي هو ، واذا سلمنا نحن بامكان ذلك بالنسبة الي نفس واحدة فكيف لا نسلم به لجميع النفوس وعندئذ يصبح العالم كله الهه[3] فمن المحال ان يحل الله في النفوس او ينطبع فيها انطباع الخمر في اللبن فان ذلك من صفات الاجسام "[4].

اما فيما يتصل بفكرة الاتحاد فهو اظهر بطلاناً من الحلول لان قول القائل ان العبد صار هو الرب كلام يتناقض مع نفسه بل ينبغي ان ينزه الرب سبحانه عن ان يجري اللسان في حقه بامثال هذه المحالات ، ولجأ الغزالي في بيان هذه الاستحالة العقلية الي احدي طرق البرهنة المتداولة لدي مفكري الاسلام ونعني بها طريقة القسمة الجدلية التي تبين الحالات الممكنة للاتحاد وتبرهن علي استحالة كل حاله منها فنجد انفسنا في حالة الاتحاد امام احد ثلاثة احتمالات [5].

اما ان تظل كل ذات منهما موجودة واما ان تفني احدهما وتبقي الاخري واما ان تفنيا معاً .

1- ففي الاحتمال الاول لا تصبح احدي الذاتين هي الاخري بل تظل كل واحدة منهما قائمة بذاتها وعندئذ لا يمكن الحديث هنا عن الاتحاد .

---

[1] عبد القادر محمود ، الفلسفة الصوفية في الاسلام ، مرجع سابق ص 234

[2] المرجع السابق ، ص 234

[3] محمود قاسم ، دراسات في الفلسفة الاسلامية ، مرجع سابق ص 166

[4] عبد القادر محمود ، الفلسفة الصوفية في الاسلام ، ص 234-235

[5] محمود قاسم ، دراسات في الفلسفة الاسلامية ، ص 167-168

2- اما الاحتمال الثاني القائل بفناء احدي الذاتين وبقاء الاخري فلا يمكن ايضا الحديث هنا عن نوع من الاتحاد اذ كيف يتحقق الاتحاد بين موجود ومعدوم ان هذا لاكبر دليل علي التناقض .

3- اما الاحتمال الثالث القائل بفناء الذاتين معاً فليس المرء في حاجة الي بيان فساده اذ الأولي أن نتحدث هنا عن الانعدام لا عن الاتحاد .

حاول الغزالي ان يرجع بهذا النوع من الافكارالتي طرحها بعض المتصوفة الي حظيرة الاسلام ، وعالجها عن طريق العقل ومن ثم حاول ان يبين لنا ما هي حقيقة العلم اللدني وحقيقة المعرفة .

العلم اللدني :

يقول الغزالي في الرسالة اللدنية [1] :" اعلم ان العلم اللدني هو سريان نور الالهام يكون بعد التسوية كما قال الله تعالي (ونفس وما سواها)[2] وهذا الرجوع يكون بثلاث اوجه .

1-تحصيل جميع العلوم واخذ الحظ الاوفر من اكثرها .

2- الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة فان النبي صلي الله عليه وسلم اشار الي هذه الحقيقة فقال "من عمل بما علم اورثه الله علم ما لم يعلم[3] " وقال (ص) " من اخلص اربعين صباحاً اظهر الله تعالي ينابيع الحكمة من قلبه علي لسانه" [4].

3- التفكير فان النفس اذا تعلمت وارتضت بالعلم ثم تتفكر في معلوماتها بشرط الفكر ينفتح عليها باب الغيب كالتاجر الذي يتصرف في ماله بشرط التصرف تفتح له أبواب الربح واذا سلك طريق الخطأ يقع في مهالك

---

[1] الغزالي ، مجموعة رسائل الامام الغزالي ، مرجع سابق ، ص 74/73

[2] سورة الشمس آية 7

[3] ابي نعيم ، حلية الاولياء وطبقات الاصفياء ، بيروت دار الكتب العلمية الطبعة الاولي 1997 الجزء العاشر ص 13

[4] المنذري، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف ، مرجع سابق الجزء الاول ص 56 حديث رقم 13

الخسران فالتفكير اذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوي الالباب وتتفتح ابواب من عالم الغيب في قلبه فيصير عالماً كاملاً عاقلاً ملهماً مؤيداً كما قال (صلي الله عليه وسلم) "تفكير ساعة خير من عبادة ستين سنة[1] " وقال تعالي (ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور)[2].

وعن حقيقة المعرفة يقول الغزالي " اما المعرفة فهي نفس القرب وهو ما اخذ القلب واثر فيه اثرا يؤثر في الجوارح فالعلم كرؤية النار مثلا والمعرفة كالاصطلاء بها والمعرفة في اللغة هو العلم الذي لا يقبل الشك اذا كان المعلوم ذات الله تعالي وصفاته فان قيل ما معرفة الذات وما معرفة الصفات يقال معرفة الذات ان يعلم ان الله تعالي موجود احد فرد وذات وشئ عظيم قائم بنفسه ولا يشبهه شئ وأما معرفة الصفات فان تعرف ان الله تعالي حي عالم قادر سميع بصير الي غير ذلك ، فان قيل ما سر المعرفة يقال سرها وروحها التوحيد وذلك بان تنزه حياته وعلمه وقدرته وارادته وسمعه وبصره وكلامه عن التشبيه بصفات الخلق (ليس كمثله شئ)[3] فأن قيل ما علامة المعرفة يقال حياة القلب مع الله اوحي الله تعالي الي داؤود عليه السلام اتدري ما معرفتي ؟قال لا(حياة قلب في مشاهدتي) ، فاذا قيل ففي اي مقام تصبح المعرفة الحقيقية يقال في مقام الرؤية والمشاهدة بعد القلب وانما يري ليعرف لان المعرفة الحقيقية في باطن الارادة فيرفع الله بعض الحجب ليعرفوه تعالي ولا يرفع الحجب بالكلية لكيلا يحترق الرائي ، وسئل بعضهم متي يعرف العبد انه علي تحقيق المعرفة؟ فقال اذا لم يجد بقلبه مكاناً لغير ربه وقال بعضهم حقيقة المعرفة مشاهدة الحق بلا واسطة ولا كيف ولا شبهة كما سئل امير المؤمنين علي ابن ابي طالب رضي الله عنه فقيل يا أمير المؤمنين أتعبد من تري او من لا تري ؟ فقال" بل اعبد من اري لا رؤية العيان ولكن رؤية القلب" وقيل لجعفر الصادق رضي الله عنه " هل رأيت الله عز

---

[1] – اسماعيل بن محمد العجلوني ، كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الحديث علي السنة النـــاس ، مؤسسة مناهل العرفان بيروت ، الجزء الاول ص 310 حديث رقم 1004

2– سورة النور آية 40

[3] سورة الشوري اية 11

وجل " قال :لم اكن لاعبد رباً لم أراه قيل وكيف رأيته وهو لا تدركه الابصار قال لم تره الابصار بمشاهدة العيان ولكن تراه القلوب بحقائق الايمان لايدرك بالحواس ولا يقاس بالناس. وسئل بعض العارفين عن حقيقة المعرفة فقال خلو السر عن كل ارادة وترك ما عليه العادة وسكون القلب الي الله تعالي بلا علاقة وترك الالتفات منه الي ما سواه ولا يمكن معرفة كنه ذاته ولا معرفة كنه صفاته عز وجل ولا يعرف من هو الا هو" [1].

ويقول الغزالي ايضا "فاذا عمرت بالتقوي باطن قلبك فعند ذلك ترتفع الحجب بينك وبين ربك وتنكشف لك انوار المعارف وتنفجر من قلبك ينابيع الحكم وتتضح لك اسرار الملك والملكوت "[2].

ويقول ايضا " اعلم ان من انكشف له شئ ولو الشئ اليسير بطريقة الالهام والوقوع في القلب من حيث لا يدري فقد صار عارفاً بصحة الطريق ومن لم يدرك ذلك من نفسه قط فينبغي ان يؤمن به فان درجة المعرفة فهي عزيزة جداً وشهد لذلك شواهد الشرع والتجارب والحكايات"[3].

وبعد ان اقر الغزالي بان الحس والعقل يوصلان الي المعرفة ولكن هنالك طور اعلي منهما وهو طور المشاهدة الذي تكون فيه المعرفة يقينية ذكر الغزالي عدداً من الشواهد علي صحة اهل الطريق وذلك لمن انكره او لمن ذكر انه ليس من الاسلام في شئ .

الشواهد التي تؤكد صحة اهل الطريق :

ان القران الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يرشد في عدة مواطن الي نوع من المعرفة ليس عن طريق الحس ولا عن طريق العقل[4] ، قال تعالي (وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم علي الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم

---

[1] الغزالي ، مجموعة رسائل الامام الغزالي ، ص 28-30

[2] د. أنور الزغبي ، مسألة المعرفة و منهج البحث عند الغزالي مرجع سابق ، ص 121

[3] الغزالي ، احياء علوم الدين ، الجزء الثاني ، مرجع سابق ص 31

[4] الغزالي ، المنقذ من الضلال ، مرجع سابق ص 330

الحكيم [1] " (وانزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم)[2] (ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون)[3] (ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً)[4] (اذ قال يوسف لابيه يا ابت اني رأيت احد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين)[5] ويعتقد والده في رؤياه ويؤمن بها ، وايضا قصة العبد الصالح مع سيدنا موسي[6].

اما في السنة فقد وردت بعض الاحاديث عن الرسول صلي الله عليه وسلم فقد قال عليه افضل الصلاة والسلام " من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ووفقه فيما يعمل حتي يستوجب الجنة ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما يعلم ولم يوفق فيما يعمل حتي يستوجب النار"[7] وكان الرسول يكثر في دعائه من سؤال النور الذي يفرق بين الحق والباطل ويخرج به من الشبهات " اللهم اعطني نوراً وزدني نوراً واجعل في قلبي نوراً وفي قبري نوراً وفي سمعي نوراً وفي بصري نوراً حتي قال في سمعي وفي بشري وفي لحمي وفي دمي وفي عظمي "[8].

وقال صلي الله عليه وسلم " اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالي"[9] وقال ايضا " ان في امتي محديثن ومعلمين ومتكلمين وان عمر منهم "[10] وقال (ص) " ان للقرآن ظاهراً وباطناً وحداً ومطلقاً" [11] وقال ايضا " ما فضلكم

---

[1] سورة البقرة الآيتان 31-32

[2] سورة النساء آية 113

[3] سورة البقرة الآية 151

[4] سورةالبقرة الآية 269

[5] سورة يوسف الآية 4

[6] الغزالي ، المنقذ من الضلال ، مرجع سابق ص 332

[7] الغزالي ، احياء علوم الدين ، الجزء الثاني ، مرجع سابق ص 31

[8] احمد بن حنبل ، المسند ، الجزء الاول مرجع سابق ص 343 واخرجه مسلم ، صحيح مسلم ، تحقيق فؤاد عبد الباقي استانبول 1992 ، 6 كتاب صلاة المسافرين وقصرها 26 باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه الجزء الاول ص 526 حديث رقم 763

[9] الترمذي، سنن الترمذي ، تحقيق ابراهيم عطوه عوض الطبعة الثانية استانبول 1992 ، 44 كتاب تفسير القران ، الجزء الخامس ص 298 رقم الحديث 3127

[10] احمد بن حجر العسقلاني ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، مرجع سابق ص 42

[11] الزبيدي / اتحاف السادة المتقين بشرح احياء علوم الدين / الجزء الثاني ص 65

ابوبكر بكثرة صيام ولا صلاة ولكن بسر وقر في صدره "[1] وعن الحسن عن الرسول (صلي الله عليه وسلم) أنه قال :العلم علمان فعلم باطن في القلب فذلك هو العلم النافع"[2] اما الصحابة فقد روي ايضا معرفتهم بالعمل الباطن قال علي رضي الله عنه واشار الي صدره " ان هاهنا علوماً جمة لو وجدت لها حمله "[3] وقال ايضا " لو اردت ان افسر الفاتحة بما اعلم لاحتجت الي ثمانين بعيراً "[4] وقال ابن عباس في قوله تعالي (الذي خلق سبع سماوات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن "[5] " لو ذكرت تفسيره لرجمتموني"[6] وقال ابو هريرة حفظت من رسول الله دعاءين اما احدهما فبثثته وأما الآخر فلو بثثته لقطع هذا الحلقوم "[7] وقال سهل التستري " للعالم ثلاثة علوم علم ظاهر يبذله وعلم باطن لا يسعه اظهاره الا لأهله وعلم هو بينه وبين الله لا يظهره لاحد"[8].

وبهذا نكون قد استعرضنا بعض اهم افكار الغزالي عن التصوف ومعرفته ولكن هل كل المتصوفة لديهم نفس فكر الغزالي ام ان هناك من يختلف مع الغزالي في فكره وتصوفه هذا ما سنستعرضه مع ابن باجة في الفصل القادم .

---

[1] الزبيدي / اتحاف السادة المتقين بشرح احياء علوم الدين / الجزء الثاني ص 66

[2] المرجع السابق ، الجزء الاول ص 349

[3] د.احمد الشرباصي ، الغزالي ، ص 176

[4] المرجع السابق ص 176

[5] سورة الطلاق الاية 12

[6] المرجع السابق ص 176

[7] المرجع السابق ص 176

[8] المرجع السابق ص 176

الفصل الخامس

ابن باجة

المبحث الاول

ابن باجة : حياته وفلسفته:

استهلال :

سوف نتحدث هنا عن مدرسة عربية ظهرت في الأندلس بعيدة الي حد ما عن التأثر ببعض الثقافات الشرقية كثقافة الهند او فارس التي ارتبط فيها التصوف دائما بالطقوس الدينية وضروب شتي من الزهد والتنسك [1].

ويمكن القول بان اسبانيا هي التي شهدت التصوف الاسلامي القائم علي اسس من الفلسفة العربية والاغريقية حيث يوجد نظرية الفيض المشرقية جنبا الي جنب مع نظريتي النفس والعقل في الفلسفة الارسطوطاليسة. قد كان ابن باجه وابن طفيل اشهر ممثلي هذه المدرسة الجديدة [2].

وسوف نتحدث في هذا الفصل عن ابن باجة لنري وجهاً آخر للتصوف يختلف عما تحدثنا عنه في الفصول السابقة ولنري وجه الاختلاف بين هذا التصوف والطريقة التي يحصل بها المتصوف علي معرفته وبين التصوف الاخر الذي مثلناه بالغزالي وغيره من المتصوفة وطريقة حصولهم علي معارفهم .

عصره وحياته :

نشأ ابن باجة والحرب مستعرة بين مسلمي الاندلس ومسيحي اسبانيا [3] قرب نهاية القرن الخامس الهجري، وكانت مملكة الاندلس علي وشك الانحلال الي دويلات فقد كان يهددها من الشمال فرسان النصاري الذين كانوا اقل من العرب ثقافة ولكنهم كانوا شجعانا اقوياء ، غير ان اسرة المرابطين البربرية

---

[1] د.محمد جلال ابو الفتوح شرف، الله والعالم والانسان في الفكر الاسلامي ، دار المعـارف مطبعـة دار نشر الثقافة 1968م ، ص 317

[2] د.محمود قاسم ، في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام ، ملتزمة للطبعة للطبع والنشر مكتبة الانجلـو المصرية ، الطبعة الثالثة 1962م، ص 227- 228

[3] عبده الشمالي ، دراسات في تاريخ الفلسفة العربيةوالاسلامية واثار رجالها مرجع سابق ص 607

جاءت لانقاذ البلاد وقد اتسموا بتمسكهم بالدين وكانوا اكثر حنكة واحذق باساليب السياسة من اسر الاندلس الذين كانوا قد انغمسوا في الترف ولاح ان زمن الثقافة الرفيعة والبحث الحر قد انقضي ولن يعود . فلم يكن يجرو علي الظهور في الناس الا اهل الحديث المتشددون اما الفلاسفة فقد كانوا عرضة للاضطهاد او القتل اذا هم جاهرو بارائهم [1] .

- أذن من هو ابن باجة وهل أستطاع أن ينجو مع يحاك ضد من يشتغل بالفلسفة ؟

هو ابوبكر محمد بن يحيي الصائغ المعروف بابن باجة والباجة بلغة الفرنجة هي الفضة [2] . وفي المصادر اللاتينية افامباس [3](Avempace) وهو من أسرة النجيب ملوك سرقسطة ، ولد في اواخر القرن الحادي عشر في مدينة سرقسطة وانقطعت عنا اخبار حداثة [4]. وقد كان ابن باجه متميزاً في اللغة حافظا للقرآن ، اديباً شاعرا بارعا في الغزل والرثاء والمديح ، متقنا لصناعة الموسيقي جيد الضرب علي العود . ثم هو من الافاضل في صناعة الطب مع المقدرة في العلوم الفلسفية والرياضيات والفلك والطبيعيات . وابن باجه اول الفلاسفة العقلين علي الحصر اخذ بالفلسفة منفصلة عن الدين ومعزولة عن العامة ثم اقامها علي اساس من الرياضيات والطبيعيات. وشهرة ابن باجه انما هي في المبادئ الفلسفية التي وضعها في الآلهيات . وهو اشبه بالفارابي من الاسلاميين وبارسطو من القدماء [5]. وقد الف عدة رسائل في المنطق وهو في اشبيليه نحو سنة تسعة عشر و مائة والف(1119) ، وكان قد هرب اليها وزاول فيها الطب سنة ثمانية عشر ومائة والف(1118) قبيل استيلاء الملك الفونس الاول ملك

---

[1] ت. ج . دي بور / تاريخ الفلسفة في الاسلام ، نقله الي العربية ، د. محمد عبد الهادي ابو ريدة ، ملتزمة للطباعة والنشر ومكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الخامسة ، ص 365-366

2عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي الي ايام ابن خلدون ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1972، ص 607

[3] ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، مرجع سابق ، ص 357

[4] عبده الشمالي ، دارسات في تاريخ الفسلفة العربية والاسلامية ، مرجع سابق ، ص 606

[5] عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي الي ايام ابن خلدون ، مرجع سابق ص 607

الارغوان علي مسقط راسه سرقسطه ثم توجه الي غرناطة فعرف فضله ذوو السلطان فيها وولوه مناصب رفيعة وقيل انه عين وزيرا و لما عزم علي الانتقال الي افريقيا اعتقل في طريقه اليها وافرج عنه بمساعي ابن رشد الوالد ، ثم استقر في مراكش مقر السلاطين حيث التمع نجمه فاستوزره المرابطون[1] ، وذلك انهم يحبون ان يتشربوا ثقافة الامم التي يخضعونها ولو تشربا سطحيا، فنجد ان ابابكر ابن ابراهيم صهر علي الامير المرابط وكان حاكما لسرقسطه مدة من الزمن ، اتخذ ابن باجه ، جليسا ووزيرا[2].

وعاش في بلاط فارس فكثر حساده واغروا به العامة والجند بتهمة الكفر والزندقة لاشتغاله بالفلسفة ، وكتب عنه احد كبرائهم الفتح بن خاقان انه " قذي العين في عين الدين وعذاب لاهل الهدي اشتهر بهوسه وجحوده واشتغاله بسفاسف الامور[3] . وقد كشف لسان الدين الخطيب الستار عما دفع الفتح الي الذنب فاذا هو الحسد ، وتوالت حملات الادباء عليه لتفوقه عليهم فكدرت صفو عيشه ، وأحزنت نفسه ، فنفر من الناس وجافوه ، واحس بوحدته في المجتمع ، وشغله تدبير شؤونه الخاصة ،ورغبته في جمع المال ، وكسب الجاه ، والاستمتاع بالملذات ، وجو النقمة علي الفلاسفة في عهد المرابطين ، ومات مسموماً وهو في شرخ الشباب متهماً بالكفر فترك كتابه تدبير المتوحد ناقصا ، واتهم الطبيب ابو العلا بن زهر بانه دفع احد انصاره فدس له السم في بلاط المرابطين سنة ثمانية وثلاثون ومائة والف(1138) ودفن في فاس[4] .

كتب ابن باجه ومصادر فلسفته :

---

[1] عبده الشمالي ، دارسات في تاريخ الفسلفة العربية والاسلامية ، مرجع سابق ، ص 606

[2] ت. ج . دي بور / تاريخ الفلسفة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص 366

[3] عبده الشمالي ، دارسات في تاريخ الفسلفة العربية والاسلامية ، مرجع سابق ، ص 606

[4] المرجع السابق ، ص 606-607

يجمع المؤرخون للحياة العقلية في الاندلس علي ان ابن باجه استهل مرحلة التأليف الفلسفي الاصيل في الاندلس وقد شهد له بالفضل ابوبكر بن طفيل وهو من كبار فلاسفة الجيل الثاني من الاندلسيين [1].

ويتبين للناظر في اثار ابن باجه مدي المامه بالتراث الارسطو طاليسي والافلاطوني من جهة وبفلسفة اهل المشرق لا سيما الفارابي والغزالي من جهة ثانية كان واسعا. وتعتبر فلسفة أرسطو وافلاطون والفارابي هي المصادر الرئيسية لفلسفة ابن باجه الخلقية والإلهية [2].

وقد اثبت المؤرخون نحو ستة وعشرين كتابا ونسبت اليه كتب اخري مشكوك فيها فقد وضع خمسة شروح لتعاليم ارسطو ، وبحث في فلسفة الفارابي وطب جالينيوس ، والرازي ، والف في المنطق ، والفلسفة ،والهندسة ، والموسيقي والاجتماع ،والصيدلة،وأنشا رسائل فلسفية متعددة ، ونظم قصائد متنوعة الموضوعات ، ومن كتبه التي ذكرها ابن ابي اصبيعه :

كلام في البرهان . كلام في الفحص عن النفس النزوعية ، وكيف هي ، ولم تنزع ، وبماذا تنزع . فصول في السياسة المدنية . كتاب اتصال العقل بالانسان . نبذة في الهيئة والهندسة، كتاب النفس . تدبير المتوحد . رسالة الوداع وغيرها . اما ما وصل الينا من كتبه ثبت صحتها.

1/ترجمة عبرانية لرسالة الوداع محفوظة منذ القرن الرابع عشر[3]، كتبها ابن بأجه الي احد اصدقائه ، وهو يستعد للسفر ويخشي ان لا يراه وضمنها اكثر ارائه الفلسفية ، وخصوصا في العلم الالهي[4] .

1- مجموعة ضخمة في الفلسفة العقلية والطب والطبيعيات [1].؟

---

[1] ابن باجة ، رسائل بن باجة الالهية، الدراسات والنصوص الفلسفية،حققها وقدم لها ماجد فخري ،دارالنهار للنشر بيروت ،لبنان ، 1968، ص13

[2] المرجع السابق ، ص 17

[3] عبده الشمالي ، دارسات في تاريخ الفسلفة العربية والاسلامية ، مرجع سابق ، ص 607-608

[4] عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي ، مرجع سابق ، ص 608

2- مقاطع من كتاب تدبير المتوحد اثبتها الفيلسوف اليهودي موسي التربوني في (القرن الرابع عشر ، في شرحه رسالة حي بن يقظان[2]. وقد جمع فيه ابن باجه آراءه ولكنه لم يتمه ولا كتبه بلغه سهله ، وهو يشبه " المدينة الفاضلة " للفارابي الا ان الفارابي فصل بحث الالهيات عن بحث السياسة واهتم بالمدن بينما ابن باجه اهتم بالسياسة المدنية "حياة الفرد في المجتمع " ثم صرف آراءه الفلسفية اثناء ذلك [3].

3- مخطوطات بعض رسائله أو المقاطع من كتبه وقصائده [4].

4- كتاب النفس ،اراد ابن باجه في هذا الكتاب ان يستوفي الكلام عن النفس مما قاله فلاسفة اليونان خاصة .

5- رسالة الاتصال [5].

وابن باجه في معظم ما كتب ينحو منحي الفارابي ويعني بالسياسة المدنية ، والعلم الالهي ، والمنطق ، ويحاول شرح ارسطو من خلال ما نسب اليه فلاسفة العرب في الشرق من آراء. ويندر ان يفترق مذهبه عن مذهب المعلم الثاني ، وهو أول اندلسي أحاط بفلسفة المشارق وعلومهم ، وعالج اهم قضاياهم ، وحاول نشرها بين الخاصة[6] .

فلسفة ابن باجة الالهيه والخلقية :

---

[1] عبده الشمالي ، دارسات في تاريخ الفسلفة العربية والاسلامية ، مرجع سابق ، ص 608

[2] المرجع السابق ، ص 608

[3] عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي ، مرجع سابق ، ص 608

[4] عبده الشمالي ، دارسات في تاريخ الفسلفة العربية والاسلامية ، مرجع سابق ، ص 608

[5] عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي ، مرجع سابق ، ص 608

[6] عبده الشمالي ، دارسات في تاريخ الفسلفة العربية والاسلامية ، مرجع سابق ، ص 608 -609

- تنطوي رسائل ابن باجه علي فحوي فلسفته الالهيه والخلقية فما هي اهم القضايا التي تدور عليها هذه الفلسفة ؟
- يمكن الإجابة علي ذلك بكلمتين : التوحد والاتصال فماذا تعني بهاتين النقطتين [1] ؟

نجد ان ابن باجة كان يرفض اتجاه الادراك الذوقي لحقائق الوحي والالوهية وتحقيق السعادة واللذة عن طريق المشاهد الصوفية وانتقد موقف الغزالي الذي قال بان العالم العقلي لا ينكشف للانسان الا بالخلوة فيري الانوار الالهية ويلتذ بها لذة كبيرة[2] . ذلك ان تصوف الغزالي ذلك التصوف الديني الجوهر هو في واقع غريب علي ابن باجه ، فتبصر ابن باجه يرمي الي امر اكثر تجريداً بل من الصواب ان نقول ان بتأثيره علي ابن رشد قد وسم الفلسفة في اسبانيا بوسم جعل اتجاهها يبعد كل البعد عن فكر الغزالي ، فان جهد المعرفة التاملية هو وحده الجهد القادر علي ان يقود الانسان الي معرفة نفسه ومعرفة العقل الفعال[3] . وان الفيلسوف يجب ان يكون قادرا علي الزهد في تلك السعادة حبا منه في الحقيقة وان الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية تحجب الحقيقية فضلا عن ان تكشفها . والنظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لذة حسية و هو وحده الموصل الي مشاهدة الله[4]. وهو الطريق الذي يسير فيه الإنسان حتي يبلغ هذه الغاية المنشودة . ولكن هذا المنهج ليس منهجاً صوفيا يستخدم فيه المريد

---

[1] ابن باجة ، رسائل ابن باجة الالهية ، مرجع سابق ، ص 24

[2] محمد علي ابو ريان ، تاريخ الفكر العربي الفلسفي في الاسلام ، مرجع سابق ، ص 441

[3] هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ،بالتعاون مع السيد حسن نصر وعثمان يحيي ،ترجمة نصير مروة وحسن قبيس ، راجع وقدم له ، موسي الصدر وعارف تامر ، منشورات عويدات بيروت باريس الطبعة الاولى 1966 الطبعة الثانية ، 1977، ص 344

[4] ت .ج دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ، مرجع سابق ، ص 369

اسلوب المجاهده والتطهير بل هو تدبير الاعمال بالعقل واستخدام الرؤية ولا يقدر علي هذا غير الإنسان[1] .

ويسلم ابن باجة بالمقدمة الفارابية الكبري القائلة ان حيز الطبيعة العقلية البشرية هو جوهر عقلي بسيط يقع خارج تخوم عالم تحت القمر هو العقل الفعال فاستحال علي الانسان ان يحقق طبيعته العقلية اذن الا بالاتصال بهذا العقل . وفي رسالته من الامور التي يمكن الوقوف علي العقل الفعال يثبت فيها وجود صورة لا يمكن ان تكون في مادة اصلا وهي ملابسه للصور الهيولانية وسبب لوجودها **من الاربعة وجوه حاصلها** [2]:-

1- ان الأجسام الكائنة الفاسدة الخاضعة للاجرام السماوية ومشتقة من الاسطقسات وهي غير كائنة ولا فاسدة فلزم ضرورة ان توجد " صورة لا يمكن ان تكون مادة أصلا وهي ملابسة لصور الهيولانية وسبب لوجودها"

2- ان الانفعال مرده الي المعني الكلي القائم في الفاعل وليس الي الفاعل من حيث هو كائن جزئي .

3- ان القوة المتخيلة في الحيوان تتطلب المعني الكلي لا المعني الجزئي فهي لا تتطلب ماء بعينه وغذاء بعينه بل تتطلب الماء والغذاء لما فيه من معني الارواء والإشباع الكلي .

4- العقل لا يدرك الموضوع الجزئي ما لم يكن له محمول كلي وفي إدراك الموضوع الجزئي يحتاج الانسان الي قوة الحس ويحتاج في إدراك هذا الإدراك الي التخيل لما في الموضوع من ازدواج ناجم عن صلته بالمادة والحال في العقل علي خلاف ذلك فهو يدرك ويدرك انه يدرك بقوة واحدة

---

[1] محمد علي ابو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، المقدمات ، علم الكلام ، الفلسفة ،الاسلامية ، مرجع سابق ، ص 442

[2] ابن باجة ، رسائل ابن باجة الالهية ، مرجع سابق ، ص 24-25

لذا استحال أن يكون جسما او قوة في جسم ووجب ان يكون صورة لا في مادة .

واهمية هذه الرسالة انها تمهيد لما يضعه في رسالة اتصال العقل بالانسان وفي رسالة الوداع من ان جوهر الانسان العقل وغايته الاتصال بالعقل الفعال[1].

ويري ابن باجة في الصورة والمادة مزيج من راي ارسطو ومن راي افلاطون وان المادة عنده لا يمكن ان توجد بلا صورة ولكنه يوجب ان توجد الصورة بريئة من المادة والا لاستحال علينا ان نتخيل المادة تتقلب في الصور المختلفة اذ كيف نستطيع ان نتخيل مادة لبست في الازل بالصورة لو لم يكن هنالك صورة مجردة تقبل تلبس الماده بها . وابن باجة لا يهتم بالمادة ولا بالصورة المتلبسة بالمادة لانهما لا تليقان بالغرض الذي قصده ولكل جسم عند ابن باجه **ثلاثة صور:** [2]

1- **الصورة الروحانية العامة** ، وهي الصورة العقلية وهي الصورة العامة للأشياء " المعقولات الكلية " .

2- **الصورة الجسمانية** ، وهي الصورة التي تظهر عليها الاجسام ، كما تتراءي لنا .

3- **الصورة الروحانية الخاصة** , ويجعلها ابن باجة علي ثلاث مراتب[3] :

أ/ اولا معناها " معني الصورة " الموجودة في الذاكرة .

ب/ الرسم الموجود في القوة المتخيلة .

ج/ الثالثة الصنم الحاصل في الحس المشترك .

---

[1] ابن باجة ، رسائل ابن باجة الالهية ، ص 25

[2] عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي ، مرجع سابق ، ص 611-612

[3] المرجع السابق ، ص 612 .

الا ان الحديث عن الصورة الروحانية الخاصة غير واضح تماماً عند ابن باجة.

أما المعقولات الكلية فقد قسمها ابن باجة الي اربعة اقسام هي [1]:

1-**صورة الاجسام المستديرة** أي الاجرام السماوية التي تتحرك حركة دورية دائمة.

2- **العقل الفعال** وهو جوهر او صورة عقلية مفارقة للمادة تحرك عالم ما تحت القمر والعقل المستفاد وهو المرتبة القصوي من الادراك التي يبلغها الانسان اذا قيض له الاتصال بالعقل الفعال .

3- **الصور الهيولانية** التي تنتزع من الموجودات الجزئية .

4- **المعاني الموجودة** في قوي النفس الحسية الثلاث وهي الحس المشترك والتخيل والذكر .

وواجب الانسان ادراك هذه الصور المعقولة جميعاً ومن هذه الصورة ما هو بهيولاني اصلا ومنها ما له الي الهيولاني نسبة ما . فالصنف الثالث من الصور اعلاه مثلا هيولاني بذاته لانه يوجد في الهيولاني الا انه يصبح روحانيا بفعل الادراك والصنف الثاني غير هيولاني بذاته الا انه يصبح هيولاني من جراء نسبته الي المعقولات الهيولانية وكذلك الصور الروحانية الخاصة لها وجود هيولاني ووجود حسي فالجبل مثلا له وجود هيولاني في جبل محسوس ما ، وله وجود حسي في من يحسه ، واحط درجات الروحانية عند ابن باجة هي في الذاكرة واسمي درجات الروحانية في المعقولات [2].

---

[1] ابن باجة ،رسائل ابن باجة الالهية ، مرجع سابق ، ص26

[2] المرجع السابق ، ص 26-27

ويفرق ابن باجة بين انواع العقول الاربعة وهي[1] :

1-العقل الهيولاني .

2- العقل بالفعل .

3- العقل المستفاد .

4- العقل الفعال .

ويري ان لكل من هذه العقول وظيفة مزدوجة فهو مادة من جهة وصورة من جهة اخري أي مادة للعقل الذي قبله وصورة للعقل الذي يسبقه ، فهناك نوع من التدريج في الوظائف العقلية لدي الانسان . فالعقل المستفاد وهو الذي يفيض من العقل الفعال وهو مادة الصور العقلية التي تفيض عليه ولكنه في الوقت نفسه صورة لعقل ادني مرتبة منه وهو العقل بالفعل وهذا الاخير مادة له ولكنه من جهة اخري صورة للعقل الهيولاني[2] .

ويري ابن باجة بان الهيولي لا يمكن ان توجد مجردة عن صورة ما ، أما الصورة فقد توجد مجرده عن الهيولي والا لما استطعنا ان نتصور امكان أي تغير . لان التغير انما يكون ممكناً بتعاقب الصور الجوهرية . وهذه الصور من ادناه وهي الصورة الهيولانية الي أعلاها وهي العقل المفارق تؤلف سلسلة والعقل الانساني يجتاز في تكامله مراحل تقابل تلك السلسلة حتي يصير عقلاً كاملاً ويتصل بالعقل الفعال وواجب الإنسان هو ان يدرك الصور المعقولة جميعاً فيدرك اولا الصور المعقولة للجسمانيات ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ثم العقل الانساني ذاته والعقل الفعال الذي فوقه ثم ينتهي الي ادارك عقول الأفلاك المفارقة والإنسان بعروجه في درجات متتالية وترقية من

---

[1] محمد جلال ابو الفتوح ، الله والعالم والانسان ، مجرع سابق ، ص 319

[2] محمود قاسم، في النفس والعقل ، مرجع سابق، ص 228-229

الجزئي والمحسوس وتصورهما يكون موضوع العقل يصل الي ما هو فوق طور الإنسان والي ما هو الهي [1].

ويذهب ابن باجة الي القول بان للمعقولات وجوداً حقيقاً وانها تدرك بذاتها فهي تفكر كالإنسان واذ هي فكرت اصبحت عقلا مستفاداً اما اذا وجدت بالفعل ولم تفكر فهي عقل بالفعل . وانه من الممكن ادراك هذه المعقولات المجرده علي اكمل وجه حينما تصبح جميع معارفنا او الجزء الاكبر منها معقولة بالفعل . وحينئذ تصير المعقولات الاولي صورة للعقل بالفعل أي انها تصير عقلا مستفادا . وقد ذهب ابن باجة الي التسوية بين مراتب العقل لدي الانسان وبين معاني الاشياء لانه كان يريد ان يتخذها اساسا لحل مسالة الاتصال بالعقل الفعال الذي تفيض منه الصور العقلية وبالتالي مختلف العقول الانسانية. فلهذه الصور وجود خاص حقيقي فاذا فاضت علي الانسان اصبحت عقلا هيولانيا او بالفعل او مستفاداً وذلك تبعا لوجودها بالقوة او بالفعل او لسبق ادراكها [2].

والمعقولات الهيولانية " وهي الصور التي عليها ان تجرد من المادة لتصبح مدركة فهي ليست في عقل الانسان الهيولاني الا بالقوة والعقل الفعال هو الذي ينقلها الي الفعل . فاذا ما غدت بالفعل ادركت علي تمام شمولها أي علي نحو العلاقة الشاملة التي يقيمها الجوهر الواحد مع الافراد المادية المتعددة التي تمثله . ولكن الهدف النهائي لا يستند الي الهيولي ولا يتعلق بها . ولذلك وجب ان تضمحل هذه العلاقة الشاملة نفسها في نهاية الامر وان يدرك المتوحد الصور في ذاتها دون الحاجة الي حلولها في مادة ، او تجردها منها فعقله يدرك علي نحو ما مثل المثل ، وجواهر الجواهر ، فيفهم فيها الانسان علي حقيقتة وبذلك يتوصل الإنسان الي فهم كنه ذاته بانه كائن – عاقل . ذلك ان الصور اصبحت معقولات بالفعل تغدو اذن هي نفسها عقلا بالفعل وهذا ما يعنيه لفظ العقل المستفاد او العقل

---

[1] ت.ج.دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص 370

[2] محمود قاسم، في النفس والعقل ، مرجع سابق ، ص 229–230

المنبثق عن العقل الفعال . وهذه الصور كتلك المعقولات لا علاقة لها بالهيولي اذ ان العقل بالفعل هو نفسه قوام العقل المستفاد [1].

يري ابن باجة ان الانسان لا يستطيع ان يرتقي من الجزء المحسوس الي ما هو الهي فوق طوره الا اذا استرشد بالفلسفة أي يحاول معرفة الكلي التي تحصل من معرفة الجزئيات و النظر فيها ولكن بشروق نور العقل الفعال من اعلي وكل احساس او تخيل اذا قيس بمعرفة الكل او اللامتناهي الذي يكون فيه الموجود عين ما يعقل منه معرفة خادعة وعلي هذا فالعقل الانساني يصل الي كماله بالمعرفة العقلية لا بالخيالات ولا الاحلام الصوفية الدينية التي لا تبدأ من شوائب الحس و النظر العقلي هو السعادة العظمي لان كل معقول فهو غاية لذاته واذا كان المعقول هو الكلي فلا يمكن قبول الرأي القائل ببقاء العقل الإنسانية والجزئية بعد هذه الحياة[2] .

اما النفس التي تدرك الجزئيات بتخيلها لها علي نحو يجمع بين الاحساس والعقل و التي يتجلي وجودها في شهوات وافعال متنوعة فقط تستطيع البقاء بعد الموت وتلقي الثواب او العقاب فاما العقل او الجزء المفكر في النفس فهو واحد في كل العقلاء وعقل الانسانية في جملتها هو وحده الازلي وذلك في اتحاده بالعقل الفعال الذي فوقه[3] .ولا يصل الي هذه المرتبة الا نفر قليل من بني البشر وهم المتوحدون الذين يبلغون هذه المرتبة بأفعالهم الصادرة عن الرؤية وأساسها الفعل الحر الاختياري وهو الفعل الذي يشعر فاعله بغاية يقصدها وهذا هو الفعل الإنساني بالحق وهو علي عكس الفعل البهيمي الذي لا غاية مقصودة منه [4].

---

[1] هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ،مرجع سابق ، ص 346-347

[2] محمد جلال ابو الفتوح ، الله والعالم والانسان ، مرجع سابق ، ص 320-321

[3] ت.ج.دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص 371

[4] محمد علي ابو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، مرجع سابق ، ص 445-446

وقد ميز ابن باجة بين مراتب ثلاث يبلغها الناس وهي [1]:

1- **مرتبة الجمهور** : الذي لا يدرك المعقولات إلا من خلال الصور الروحانية ولا يستعملها الا في الصنائع العملية والمهن . وهو يرقي الي معرفة الكليات عن طريق هذه الصور التي تنبثق من الحس اصلا وحتي المتفلسفون يبدأون بها فيعملون الاشياء العلمية اولا والرياضية ثانيا ولا يستغني عن هذه الصور حتي في العالم الطبيعي .

2- **مرتبة النظار** : وهي ذرة الطبيعة وتختلف عن المرتبة الاولي من حيث ان اصحابها ينظرون الي المعقولات اولا لا من حيث هي معقولات بحد ذاتها بل من حيث لها وجود طبيعي ومن ثم الي الموضوعات الجزئية التي تستند اليها . وحال الجمهور يعكس ذلك ومع ذلك فهؤلاء النظار لا يجردون المعقول عن موضوعه كل التجريد فكانوا يرون المعقول بعد واسطة .

3- **مرتبة السعداء** الذين يرون الشئ بنفسه هذا النوع من النظر شبيه برؤية الضوء ففي هذه الرؤية تكون الصورة المبصرة والضوء الذي يبصر به شيئاً واحداً . وكذلك العقل بالفعل والعقل الفعال فحال الاول كحال الصورة المبصرة وحال الثاني كحال الضوئ فالعقل اذن ادراك "أي العقل بالفعل " والعقل الذي يدرك به يدرك " أي العقل الفعال " والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة والسعادة القصوي اللانسانية المتوحدة .

ولكن كيف يبلغ الإنسان هذه المرتبة والحياة السعيدة ؟ لا يسمو كل إنسان الي هذه المرتبة في التعقل واكثر الناس لا يزالون يتحسسون متعثرين في الظلام ولا يرون من الأشياء الا ظلالها التخطيطية الخفيفة ثم هم يزولون كما تزال الظلام نعم ان البعض يري النور ويري عالم الاشياء الملون ولكن الذين يدركون منهم حقيقة ما يرون قليلون جداً ولا يبلغ الانسان هذه المرتبة الا بالافعال

---

[1] ابن باجة ، رسائل ابن باجة الالهية ، مرجع سابق ، ص 27-28

الصادرة عن الرؤية وبتنمية العقل تنمية حرة خالصة من القيود والفعل الحر الاختياري هو الذي يصدر بعد الفكر والرؤية أي هو فعل يشعر فاعله بغاية يقصدها منه ، مثلا اذا حطم الانسان حجراً لأنه عثر به فهو يفعل فعلا لاغاية وراءه وهو يشبه فعل الطفل والحيوان اما اذا حطمه لكي لا يعثر به غيره ففعله انساني ويمكن ان تسميه صادرا عن العقل [1].

والسعداء او المتوحدون عند ابن باجة كابناء المدينة الفاضلة تحدوا تدريجياً وادركوا العقول المفارقة فصاروا منها واستحقوا ان يسموا إلهيين .وما قاموا بالاعمال الجسدية الا ليحافظوا علي حياتهم وبالاعمال الروحانية ليتكمل كيانهم الانساني اما هدفهم فهو الاعمال العقلية التي جعلتهم الهيين. ومجتمع ابن باجة اقرب الي الخيال منه الي الحقيقة .وافراده مثال للكمال صحة ،وعقلا ، واخلاقاً [2]، ولكي يستطيع الفرد ان يعيش كما ينبغي ان يعيش الانسان ولكي يستطيع المضي في اعماله طبقا للعقل يجب عليه ان يعتزل المجتمع في بعض الاحيان . وان يتولي الانسان تعليم نفسه بنفسه علي ان الانسان يستطيع بوجه عام ان ينتفع بمحاسن الحياة الاجتماعية دون ان يأخذ مساوئها في ذلك[3] . فيري ابن باجة ان تدبير افعال الفرد والاسرة والمجتمع لا يمكن ان يتم الا بالتفكير المجرد البعيد عن التاثير من جانب المجتمع ويجعل غايته الكبري ادراك الامور الروحانية والصور المحضة الخالصة من جميع علائق المادة [4] وهنا يبدو ابن باجة متأثرا بالصوفية المسلمون فوق تاثره بالفارابي فان الاخير لم يدع الي الوحدة قط [5] .

---

[1] ت.ج.دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص 371- 372

[2] عبده الشمالي ، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص 614

[3] ت.ج.دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص 373-374

[4] د.يحيي هويدي ، تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية ، الشمال الافريقي ، ج1 ، ملتزمة للطبع والنشر ، مكتبة النهضة المصرية ،1965 ، ص 253

[5] د. ابراهيم مدكور ، في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ، مكتبة الدراسات الفلسفية ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ، ص 50 .

ولكن الإنسان عند ابن باجة مدني بالطبع والاعتزال شر اذا كان حبا في الاعتزال نفسه اما اذا كان الاعتزال هربا من مخالطة الفاسدين من أهل المجتمع فهو خير[1] . فالمتوحد هو الفيلسوف الفاضل الذي يعيش في عزله ولكنه يولف مع غيره من المتوحدين مجتمعاً صغيراً يعيش علي الفطرة قانونه الحب وغايته الاتحاد بالعقل الاعلي الذي تفيض منه المعرفة[2]. فهم يكونون مجتمعا داخل مجتمع ويحاولون ان يعيشوا بالفطرة بحيث لا يتحتم وجود طبيب ولا قاضي بينهم فهم يترعرعون كما يترعرع النبات في الهواء الطلق من غير حاجة الي عناية البستاني[3].اذن هذا المجتمع الكامل ستسود فيه الفضيلة وتنقضي الشرور وذلك بفضل قدرة هؤلاء الرجال علي الاتصال بالعقل الفعال الذي يلهمهم طريق الحكمة والهداية واما في ظل الحكومات الحالية غير الكاملة فعلي المتوحدين ان يتجمعوا في وحدة مترابطة ليكونوا نواة للمدينة الفاضلة . وطالما لم تأخذ الجماعة بأرائهم فانهم يظلون غرباء في مجتمعهم ذلك لانهم مواطنو الحكومة الفاضلة التي يبشرون بحدوثها ويتحملون في سبيل ذلك العنف والاضهاد ويصمدون للقوي المضادة بما تسلحوا به من جرأة روحية[4] .

وبذا نكون قد استعرضنا فيما سبق بعض اهم النقاط المحورية في فلسفة ابن باجة وهي فكرتي الاتصال والتوحد . ونظراً لقلة المعلومات التي لدينا حول ابن باجة وفلسفته فقد كان الكلام عنه موجزاً ، وسنحاول في المبحث القادم ان نلخص بعض اهم رسائله التي تتعلق بالمتوحد وبأرائه وفلسفته الالهية والخلفية بايجاز.

---

[1] ابراهيم مدكور ، في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه – مرجع سابق– ص 51 .

[2] د. عبد المنعم الحفني ، الموسوعة الفلسفية ، دار بن زيدون ، بيروت ومكتبة مدبولي ، الطبعة الاولـــي ، 1986م ، ص 12

[3] ت. ح .دي بور / تاريخ الفلسفة في الاسلام ، مرجع سابق ، ص 374

[4] د. محمد علي ابو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي الاسلامي ، مرجع سابق ، ص 443

المبحث الثاني

تلخيص لبعض أهم رسائل ابن بأجه :

تطرقنا في المبحث السابق لابن بأجه حياته وفلسفته الخلقية والإلهية ونسبة لقلة المراجع التي تناولت فلسفه ابن بأجه رأينا أن نحاول تلخيص بعض أهم رسائله بطريقة موجزة وسنبدأ بتدبير المتوحد وهو **يحتوي علي:**

أ/معني التدبير

ب/في الأفعال الإنسانية

ج/القول في الصور الروحانية

1/ تدبير المتوحد:

أ/ معني التدبير:

يبدأ ابن بأجه كتابه في إحصاء معاني كلمة تدبير ومن الملاحظ انه وبرغم إحصاءه للعديد من معانيها ألا انه لم يتطرق إلي شرح معني التدبير. يقول ابن بأجه (لفظه التدبير في لسان العرب تقال علي معان كثيرة قد إحصاءها أهل لسانهم)[1].

يري ابن بأجه إن التدبير يكون غالباً في أفعال الإنسان أكثر واظهر وفي أفعال الحيوان اقل. وقد تقال علي العموم أو علي الخصوص.

إما التدبير في العموم فيكون في كل أفعال الإنسان فيقال في المهن ويقال في القوي إلا انه في القوي أكثر وأشهر ولذلك يقال في ترتيب الأمور الحربية ولا يكاد يقال في الصناعات اليدوية[2].

وتدبير الخصوص يقال في تدبير المدن.

إما تدبير الإله فهو تدبير أخر بعيد النسبة عن اقرب المعاني تشبيهاً به وهو التدبير المطلق. فيقال في تدبير العالم انه تدبير محكم ومتقن ولا نقول علي تدبير الله بالصواب لان الألفاظ نحو متقن ومحكم تشمل وجود الصواب.

---

[1] ابن بأجه / رسائل ابن بأجه الإلهية / مرجع سابق / ص 37

[2] المرجع السابق / ص 38

ولذا فقد خص ابن بأجه أكثر التدبير للإنسان وذلك لان تدبير الله تدبير كامل إما تدبير الإنسان فيقع فيه الخطأ والصواب وقد خصص التدبير بتدبير المدن التى يكون فيها الخطأ و الصواب .

ومن ثم قسم المدن إلي قسمين:

1/المدينه الفاضلة

2/المدن الناقصة

وقد بدأ ابن باجه حديثه اولاً عن المنزل وذلك لكون المنزل جزء من المدن.فهو يكون كما تكون المدينة ففي المدن الناقصة فان وجوده ناقص فيه اموراً خارجة عن الطبع وهو منزل مريض لان الأمور التي تكون فيه بالمقارنة مع المنزل الفاضل تؤدي إلي هلاك المنزل وبواره لذلك شبهه بالمرض.

إما المنزل الفاضل فهو المنزل الكامل و هو كالمدينة الكاملة ويجري علي نهجها وقوانينها.

ثم شرع في تبيان حقيقة المدينة الفاضلة فقال " أنهم " أي أبناء المدينة الفاضلة الذين يطلق عليهم اسم المتوحدون لا يحتاجون في المدينة الفاضلة إلي طبيب أو قاض وذلك لان المحبة تجمع بينهم فلا تشاكس بينهم اصلاً لأنه إذا فقدت المحبة وقعت المشاكل واحتيج إلي العدل وبالضرورة احتيج لمن يقوم بالعدل "أي القاضي " .وبما إن المدينة الفاضلة جميع إعمالها صواب فإنها لا تحتاج إلي معرفة الأدوية وذلك لأنهم يتناولون الطعام الصحيح ويعيشون في الهواء الطلق ويقومون بالرياضة. ولكنهم قد يحتاجون لمن يداوي جروحهم أو الكسور إلا أنها ليست بذات أهمية لأنه قد شوهد كثير من الأصحاء تبرأ جراحهم من تلقاء نفسها.
كما انه لا رأي كاذب في المدينة الفاضلة فجميع أرائهم صادقة .وان إعمالها هي الفاضلة.

في حين انه كلما بعدت المدينة عن الكمال كانت أحوج إلي الطبيب والقاضي وكانت مرتبة هذين الصنفين من الناس اشرف. فجميع أراء أهل المدن الناقصة كاذبة وإعمالهم فاسدة ومخطئة.إلا انه قد يوجد شخص أو أكثر من

الأفاضل الذين يعلمون الخطأ والصواب في هذه المدن الناقصة وقد أطلق علـــيهم ابن بأجه اسم النوابت .

وقد استمد هذا الاسم من العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع.ووجودهم في هذه المدن ضروري لنفع أهل هذه المدن وإرشادهم ومن ثم محاولة إقامة مدينة فاضلة بدل المدينة التي يعيشون فيها. ولكنهم يعيشون فيها غرباء عن أهلها ،يقول ابن بأجه (وهولاء هم الذين يعنون الصوفية بقولهم الغرباء لأنهم وان كانوا فـــي أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم غرباء فى آرائهم قد سافروا بأفكارهم إلي مراتب أخري هي لهم كالأوطان[1]).

ومن الملاحظ إن ابن بأجه لم يحدد معني التوحد وما الذي يقصده بالمتوحد. كما لم يحدد الغاية التي يهدف إليها هذا المتوحد. هل يريد الهدوء النفسي والــصفا الذاتي أم هو اتجاه سياسي لقيام دولة ؟ يعني هل يريد للإنسان الفـــرد إن يعـــيش بهدوء وسعادة أم انه يريد تكوين دولة تقوم علي قوانين وحدود معينـــة أي إن مـــا يشغله هل هي السياسة أم سعادة الفرد أم سعادة المجتمع عامـــة وهـــل إحـــساسه بالظلم ومرارته وعدم سعادته هي التي جعلته يريد تكوين مجتمع لا يحمل البغضاء وان يتعايش الجميع بمحبة ؟ أو إحساسه بان المجتمع من حوله فاسد فأراد ســـعادة هذا المجتمع وان يحوله إلي مجتمع فاضل؟

ب/ رسالة في الأفعال الإنسانية :

يري ابن بأجه إن جميع الموجودات تشترك في المادة التي ترجع إلي أصل واحد وهي المواد الأولي التي وجدت منها هذه الموجودات.

1/فكل الإحياء تشترك مع الجمادات في الاسطقس الذي ركبا منه.

2/كل حيوان يشترك مع النبات في طريقة الغذاء عندما يكون في رحم إلام وفي النمو والتوالد.

---

[1] ابن بأجه / رسائل ابن بأجه الإلهية / مرجع سابق / ص 43

3/ويشارك الإنسان الحيوان غير الناطق في كل هذه الأشياء بالإضافة إلي الحس والتخيل والذكر. وغيرها من الأفعال التي توصف بأنها للنفس البهيمية وتمتاز بالقوة الفكرية فذلك يوجد للإنسان فقط ولا توجد لغيره ،يقول ابن بأجه " كل حي فانه يشارك الجمادات في أمور وكل حيوان فانه يشارك الحي في أمور وكل إنسان فانه يشارك الحيوان غير الناطق في أمور"[2].

ويري ابن بأجه بان الأفعال البعيدة عن الانفعال والتي تكون بالاختيار هي الأفعال الإنسانية (فكل ما يفعله الإنسان باختيار هو فعل أنساني وكل فعل أنساني هو فعل بالاختيار).وعني بالاختيار الإرادة الكائنة عن رؤية .فالحيوان غير الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من انفعال وقد يفعل الإنسان ذلك من جهة كمن يكسر حجراً ضربه أو عوداً خدشه لأنه خدشه فقط فهذه أفعال بهيمية إما من كسره لكي لا يخدش غيره فهذا فعل أنساني لأنه أتي عن رؤية وتفكير .وذلك ايضاً مثل من يتناول طعاماً لتشهيه له وقد اتفق مع ذلك انه كان محتاجاً لان تلين بطنه فألان ذلك الطعام بطنه فان فعل ذلك بهيمي وهو فعل أنساني بالعرض .ولكن إن أكله الشخص من اجل إن يلين بطنه واتفق مع ذلك إن كان الطعام شهياً فان ذلك فعل أنساني وهو بهيمي بالعرض.

فالفعل البهيمي هو الذي يتقدمه الانفعال النفسي فقط مثل التشهي والغضب والخوف وغيرها من الانفعالات والفعل الإنساني هو ما يتقدمه أمر يوجب عند فاعله الفكر سواء تقدم الفكر انفعال نفساني أو أعقب الفكر ذلك.

إما من يفعل ذلك أي الذي يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب فذلك الإنسان أجدر به إن يكون الهياً من إن يكون أنسانا.

فابن بأجه يري بان علي الإنسان إن يعمل عقله وتفكيره وان يتخلي عن الأفعال التي تجعله في مصاف الحيوان وان يرتقي بعقله ويطوره وان يكون فعله هذا عن اختيار وإرادة منه.

---

[2] ابن بأجه / رسائل ابن بأجه الإلهية / مرجع سابق / ص 45

جـ/ رسالة القول في الصور الروحانية:

طابق ابن بأجه بين كلمتي الروح والنفس فهما اثنتان بالقول واحدة بالموضوع.والروحاني منسوب إلي الروح ويدل بها علي الجواهر الساكنة المحركة لسواها.يقول ابن بأجه ((الروح يقال في لسان العرب علي ما يقال عليه النفس ويستعمله المتفلسفون باشتراك فتارة يريدون به الحار الغريزي الذي هو الإله النفسانية الأولي .فلذلك تجد الأطباء يقولون إن الأرواح ثلاثة: روح طبيعي وروح حساس وروح محرك ويعنون بالطبيعي الغذائي، إذ يوقعون الطبيعة في صناعتهم علي النفس الغازية ويستعمل علي النفس، لا من حيث هي نفس بل من حيث هي نفس محركة. والنفس والروح اثنان بالقول وواحد بالموضوع))[1].

وكلما بعد الجوهر عن الجسمانية كان اخلق بهذا الاسم لذا يري إن اخلق الجواهر بها العقل الفعال.

وقسم ابن بأجه الصور الروحانية وهي المعقولات بوجه عام ألي أربعة أصناف:

1/**صورة الأجسام المستديرة** "يعني بها الإجرام السماوية التي تتحرك حركة دورية"وهو ليس بهيولاني بأي وجه من الوجوه .

2/**العقل الفعال والعقل المستفاد:**وهو غير هيولاني اصلاً إذ لم تكن في وقت من الأوقات ضرورة هيولانية وإنما نسبته إلي الهيولي لأنه متمم للمعقولات الهيولانية وهو المستفاد أو فاعل لها وهو العقل الفعال.

3/**المعقولات الهيولانية** ولها نسبة إلي الهيولي ويقال لها هيولانية لأنها معقولات هيولانية ولانها ليست روحانية بذاتها إذ وجودها في هيولي.

4/**المعاني الموجودة في قوي النفس** وهي الموجودة في الحس المشترك وفي قوة التخيل والتذكير وهو يدخل في عداد الصور الروحانية الجزئية أو الخاصة التي ينتزعها الحس من الموجودات الجزئية التي تسند إليها.ولها وجودان وجود

---

[1] ابن بأجه / رسائل ابن بأجه الإلهية / مرجع سابق / ص 49

هيولاني ووجود حسي .فالجبل مثلاً له وجود هيولاني في صوره جبل محـــسوس وله وجود حسي في من يحسه.

وأحط درجات الروحانية وجودها في الحس المشترك ثم في قوة التخيل ثـــم الموجودة في قوة الذكر.وأعلاها رتبة وجودها في المعقولات الكلية . وذلـــك لان الجسمانية في الحس المشترك اكبر من الجسمانية الموجودة في صور القوة الذاكرة ولا جسمانية في المعقولات.

والأمور الموجودة لشئ ما في الاعتقاد إما صادقة أو كاذبة وإمـــا بالـــذات وإما بالعرض وإما يقينية وإما مظنونة واليقينية صادقة بالضرورة وإما المظنونـــة فقد تكون كاذبة وقد تكون صادقة[2].

والصور الروحانية كيفما كانت يكذب بها الإنسان أو يصدق.فان الحس قـــد يكذب وأفضل الصور الروحانية ما كان منها صادقاً أو مر بالحس المشترك.
لأننا قد نتخيل الأمور البعيدة عنا كتخيل امرؤ ألقيس وقد نتخيل ما لا نشاهده كمـــا نتخيل بلاد يأجوج ومأجوج ونحن لم نحسها.فهذه الرسوم الروحانية لم تمر بالحس المشترك لذلك أكثرها كاذب.لذا اشترط لضرورة صدقها إن تمر بالحس المشترك اولاً.وإما ما كان صادقاً ولم يمر بالحس المشترك فقد مر بالحس المشترك ما يقوم مقامه وهو اسمه أو ما يدل عليه ومر بالمصورة واستقر في الـــذكر.وقـــد تكـــون صادقة ولم تمر بالحس المشترك ولا ما يقوم مقامه فقد يكون من قبل العقل.وذلـــك مثل الرؤيا الصادقة وهذه لا تكون باختيار إنسان ويشبه إن يكـــون أمثـــال هـــذه الإلهامات الإلهية. ومن كانت له هذه القوي سمي محدثاً ومنهم عمر بن الخطـــاب رضي الله عنه.

وهناك أصحاب الظنون الصادقة والفرق بين المحدث وأصـــحاب الظنـــون الصادقة إن المحدث ينشأ لديه الأمر الصادق دون إن يتقدم ونقيـــضه معـــاً ودون تذكر بذلك ولا يتشوق إلي علم ذلك بفكر ولا قياس فلا يكون عنده طرف نقـــيض

---

[2] ابن بأجه / رسائل ابن بأجه / مرجع سابق / ص 51

اصلاً . وذو الظن الصادق ينشأ لديه التصديق فقط.والمحدث ينشأ لديه التصور والتصديق معاً .وهي مواهب إلهية .

وإما اليقينية فهي التي ندركها بالحس فهي ضرورة يجب إن تمر بالحس المشترك ومنها ما يكفي اليقين بها حاسة واحدة كاللون للبصر والصوت للسمع ومنها ما يحتاج إلي عدد من الحواس كالحياة فانه لا يكتفي بالنظر دون اللمس فقد يكون مغمي عليه واللمس ايضاً لا يكفي فيجب إن نستمع إلي دقات قلبه لنتأكد إذا كان حياً أم لا .

فالمعرفة اليقينية تكون عن طريق الحواس أو القياس ((قياس ما نعرفه علي ما لا نعرفه)) لان ما نعرفه يجب إن يمر اولاً بالحواس . وكما إن الحواس يكون فيها الخطأ نجد إن القوة الفكرية تخطي ايضاً ومن ذلك إن تري شخصاً فتفتكره شخصاً أخر.

قسم ابن بأجه صورة الجسم في الوجود إلي ثلاث مراتب:

1/الروحانية العامة وهي الصورة العقلية

2/الصور الروحانية الخاصة ولها ثلاث مراتب

أ-معناها الموجود في القوة الذاكرة

ب-الرسم الموجود في القوة المتخيلة

ج-الصنم(الشئ المحسوس) الحاصل في الحس المشترك

3/الصور الجسمانية

والصور منها ما هو خاص وما هو عام

أ-العامة هي المعقولات الكلية

ب-الخاصة ومنها روحانية ومنها جسمانية

فالصور الموجودة في الحس المشترك اقل مراتب الروحانية وهي اقرب الروحانية إلي الجسمانية لذلك يعبر عنها بالصنم أي الشئ المحسوس.

ثم الصور الخيالية وهي أكثر روحانية واقل جسمانية لذا ينسب لها وجود الفضائل النفسانية . ثم القوة الذاكرة وهي أقصي مراتب الروحانية الخاصة.

يري ابن بأجه انه لا سعادة للجسماني وكل سعيد فهو روحاني صــرف إلا انه يجب علي الروحاني إن يفعل بعض الأفعال الجسمانية ولكــن ليــست لــذاتها ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها . إما الفيلسوف يجب إن يفعل كثير مــن الأفعــال الروحانية ولكن لا لذاتها ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها.

فبالجسمانية هو الإنسان موجود. وبالروحانية هو اشرف وبالعقلية هو الهي فاضل .فذو الحكمة ضرورة فاضل الهي .فهو يأخذ من كل فعل أفضله ويــشارك مع كل طبقة أفضل أحوالهم وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها.فإذا بلغ الغايــة القصوى وذلك بان يعقل العقول البسيطة الجوهرية كان عند ذلك واحد مــن تلــك العقول وصدق عليه انه الهي فقط وارتفعت عنه أوصاف الحسية الفانية وأوصاف الروحانية الرفيعة ولاق به وصف الهي فقط [1].

وعلي المتوحد إن لا يصاحب الجسماني وعليه إن يصاحب أهــل العلــوم ولكن هولاء قد لا يجدون لذلك يجب علي المتوحد إن يعتزل الناس ما أمكنه ذلــك فلا يخالطهم إلا في الأمور الضرورية وربما يهاجر إلي المدن التي فيها العلوم إن كانت موجودة وبالرغم من إن الإنسان مدني بالطبع وان الاعتزال شر كلــه لكــن هذا بالذات إما بالعرض فخير.

---

[1] ابن بأجه / رسائل ابن بأجه الالهية / مرجع سابق / ص 79 – 80

2/ **رسالة الوداع:**

استهل ابن بأجه رسالة الوداع بالدعاء لصديقه وبثه شوقه في لقائه إلا انـــه لا يضمن الأقدار ولا يدري إذا كان الله قد كتب له لقائه مرة أخري أم إن الأجـــل لن يمهله حتى يراه .

ومن ثم بدا الحديث عـــن الغايـــة التـــي يجـــب إن ينتهـــي إليهـــا الفعـــل الإنساني.فطلب الغاية جزء من فعل النفس النزوعيـــة الـــذي يعـــرف بالـــشوق . وتتوسل النفس النزوعية بالصور الخيالية لبلوغ إغراضها منتقلة من موضوع إلي موضوع ومن حال إلي حال لذا استحال عليها الدوام . يقابل ذلك الإدراك العقلـــي الذي يتصف بالدوام من أفعال النفس . إذ لا يشمله الزمان بينما يشمل الإغـــراض المتخيلة زمان[1].

وأصناف الغايات التي يطلبها الناس ثلاثة أصناف :

1/ صنف لا يهمه إلا الجاه وأنهاك نفسه في ملذاته ولا يبالي بالته " أي جـــسده " وهم متهورون مخاطرون لا يهتم بجسده وأعضائه بل يبذلها في طاعـــة محركـــة الأول (النفس) كيف أمر ويهتمون باللذة الحسية مثل اللصوص وقطاع الطرق .

2/ الصنف الثاني هو الذي يخشي ويخاف علي بدنه ولا اهتمام له إلا بهذا البـــدن فهو لا ينهض لملمة ولا يتأهل لنيل الآمال النبيلة بل يركن إلي السكون والخمـــول ما أمكنهم ذلك .

3/ ثم هناك الصنف المتوسط وهو الذي يعمل ويراعي جسده وقد يرضـــي بتلـــف جزء من جسده كما يصنع الشجعان.

إما الصنفان الأول و الثاني فهما نادرا الوجود لان أحوالهما خارجة عـــن الطبع والصنف الثالث هو الموجود وإنما يختلفون باختلاف الآراء فيما ينبغي فان الذي يحكم عليه هذا انه ينبغي قد يحكم فيه غيره انه لا ينبغي. والمتوسط قد اخـــذ من كل الطرفين ما يعترف به ذلك الطرف انه أحسن وترك مـــا يعتقـــد الطـــرف الأخر انه قبيح.ولكن قد يقع المتوسط ايضاً موقع الطرف الأخـــر ويعمـــل بعمـــل

---

[1] ابن بأجه / رسائل ابن بأجه الإلهية / مرجع سابق / ص 29

يعتقده الأخر محدوداً وذلك دون إن يشعر تلبية لغاية في نفسه وجسده .

فاللذة لذتان :

1/ لذة حسية وهي مذمومة.

2/لذة عقلية وهي محمودة.

ويري ابن بأجه بأنه يجب علي الإنسان إن يتخلي عن اللذة من اجل الوصول إلي السعادة فيذم الصوفية لان غايتهم هي الوصول إلي اللذة وعلي رأسهم أبي حامد الغزالي وذم قوله :{ انه شاهد عند اعتزاله اموراً إلهية والتذ بها التذاذاً عظيماً }[1].

فيري ابن بأجه إن الغزالي قد جعل الغاية هي مشاهدة العالم العقلي والالتذاذ بما يراه الإنسان في هذا العالم من عجائب قد يفهم إن الغاية القصوى من علم الحق الالتذاذ .فيقول ابن بأجه:{ إن الارديا يطلبون مع من يفنون نهارهم في الحديث واللهو فأنهم متى خلوا بأنفسهم تألموا مما يجدونه في أنفسهم من رداه وانه متى كان السعيد سعيداً بالحقيقة وعمل بإعمال السعادة كان في التذاذ دائم وتحف وهدايا إلهية }[2].

وناقض بين أقوال الغزالي انه عند تفرده رأي وسمع مرتبات إلهية وسمع اصواتاً ورد ذلك إلي الالتذاذ ثم انه ذكر بنفسه " وتكون سكينة " فلم يتأمل من هذا القول إلي ما يثبته بالبرهان في سائر كتبه[3].

وذكر ابن بأجه إن للعلم لذتان :

1/ أحداهما تعقب التشوق المحرك وذلك لان التعلم لا يأتي إلا بالشوق إلي العلم والشوق نوع من أنواع الألم ولذلك نفصح عنه بالتألم عند وقوع الشكوك، يقول ابونصر{ يأرب إليك المشتكي ومنك التوفيق للحق عندما لا نجد مخلصاً من الشك}[4].

---

[1] ابن بأجه / رسائل ابن بأجه الإلهية / مرجع سابق/ ص 121

[2] المرجع السابق/ ص 121

[3] المرجع السابق / ص 122

[4] المرجع السابق / ص 122

2/ والصنف الأخر من اللذة الموجودة لذي العلم هي اللذة التي يجدها كل من علم شيئاً وهذه لا اسم لها وهي دائمة ملازمة للعالم. ولا يتقدمها الم فهي تشبه لذة الحواس فإذا أبصرنا شيئاً حسناً مثلاً وقع لنا الالتذاذ بذلك من دون إن يتقدم ذلك ألم بما أبصرناه . ومتى طلب الشخص العلم لم يطلبه من اجل هذه اللذة لأنها لازمه لوجوده .فهي أشبه بالظل اللازم فمن طلب العلم للذة كمن يطلب من الأكل والشرب الالتذاذ بما لا يصح به جسمه.فكذلك من طلب العلم من اجل الكرامة فقد طلبه لا لأجل ما هو غاية بل لأجل غرض يلزمه.

فابن بأجه يري بان علي الإنسان إن يزهد في هذه اللذة من اجل المعرفة العقلية وحتى يتمكن الإنسان من الوصول بدون إن تعترضه الصور الحسية . ذلك إن اللذة في حد ذاتها ليست مطلب الإنسان وإنما هي لازمة لعمله.

وقسم ابن بأجه اللذة إلي قسمين.

1/ **لذة حسية:** وهي اللذة الطبيعية كالالتذاذ بالمأكولات والمشروبات والنكاح وهذه توجد بالطبع والذات عند تقدم أضدادها فان الجوع والعطش يتقدمان الأكل والشرب ومتى كان احدهما اشد وأكثر كانت اللذة أكمل وأتم وعلي حسب فتور هذين تنقص اللذة وتوجد اقل . ولذلك لا تكون هذه اللذة متصلة دائمة لان أضدادها يجب إن تتقدم فتوجد.

2/ **لذة عقلية:** وهو الالتذاذ بالعلوم والتخيل والالتذاذ بالأحاديث......وغيرها.وهي غير الأولي لان الأولي تتقدم لذته أضدادها فإما هذه فليس ذلك فيها . فهذه قد يمكن إن يكون الاتصال فيها إما بالحواس فلا يمكن ذلك. وذلك لأنه في الحس حتى إن وجدت موضوعاته لا يلزم إن توجد اللذة ذلك إن الحس لا يحتمل محسوساً واحداً دائماً بل يقع له الكلل والسام إلي غير ذلك من الأسباب التي تمنع اللذة الحسية . إما في العلوم فلا يمكن ذلك لأنها يقين فزوالها يكون بزوال حال الموضوع كالنسيان . وإلا فلا يمكن ذلك فيها لأنها من الكليات ولان العلم بها يقين وان العلم الاقصي الذي هو تصور العقل وهو وجود العقل المستفاد لا يمكن فيه النسيان .

ومن ثم عرج ابن بأجه للحديث عن الكمال فيري انه من له تمام الأعضاء وكمالها وجوده الصحة فقط فهو عبد بالطبع لأنه لا فرق بينه وبين البهائم بل هـــو في حال اشد من البهيمة لان البهيمة أعطيت قوة تدبر بها سلامتها وإما أولئك فلو عدموا المدبر تلفوا لجبنهم وهولاء هم العبيد .

وقد قسم ابن بأجه كمال الإنسان إلي أربعة:

1/ الأول منها كمال الآلات الصناعية .والغرض الإنساني فيها إن تكون خادمة.

فإما الغرض المكتسب فتفخيم أمره وان يكون له مثل هـــذه الآلات فهـــي تعطـــي صاحبها إذا وصف بأنه مالكها تفخيماً في حين إن ذلك ينقصه في ذاته الذي اجـــل نفسه فيه من حيث لا يشعر. فإذا تعري عنها لم يكن له عظم ولا جلال.فتمام هـــذه ناقص لأنها خادمة.

2/ التمام الثاني هو تمام الأعضاء وكمالاتها وهي الصحة وهي لا توجب له شرفاً ولا كمالاً كما لا يوجب صاحبها ذماً.

3/ الكمال الثالث هو الفضائل الإنفسانية : وهي توصف بأنها تشرف الموضـــوع ولا يشرفها ولذلك يظن أنها الغاية القصوى فقد يوجد الكمال بالعلم أولا يوجد ومن ذلك انه إذا كان هناك شخص قد علم ما في كتب أرسطو كلها إما أفعاله كلهـــا أو معظمها علي خلاف ما هو جميل علي حسب رأي الجميع وهناك شخص جاهـــل إلا إن أفعاله جميعها أو معظمها موافقة لما هو جميل فيفضل العامل الجاهل علـــي التارك العالم . وقد يظن إن الفضائل هي الغاية القصوى ولكن نجد انه قد لا ينتفع الفاضل بفضله .

4/ إما الكمال الرابع فليس مضافاً ولا مضاف إليه بل ينسب إلـــي الإنـــسان كمـــا ينسب التمام إلي القوة لان القوة دون التمام ليست شيئاً موجوداً اصلاً ومـــن ذلـــك قولنا حدة هذه السكين لان السكين مغايرة للحدة التي فيه .

وحيث إن الإنسان يسعي دائماً إلي الكمال والفضل فقسم ابن بأجه الفـــضائل إلـــي الفكرية إلي عملية ونظرية . والعملية تكون في المهن والقوي وكل ما استعمل فيه الجسد كالنجارة والسكافة وهذه المهن أعدت لتخدم غيرها فان الصنائع إذا عـــدمت الغاية لكان وجودها عبثاً وباطلاً.

إما القوي كالطب والملاحة والفلاحة والخطابة ووقود الجيوش.وهذه القوي مرووسة فقود الجيوش إنما هو إصلاح المدينة ولتعمل ما أعدت له والخطابة إنما أعدت لتعطي الإقناع فيما استنبطته الحكمة فلو كانت الحكمة غير موجودة لكانت الخطابة عبثاً لا طائل ورائها. وكذلك العقل إنما هو معد لان تصدر عنه الأفعال التي توجبها الحكمة .

والعلم اساساً ليس معداً ليخدم الإنسان به شيئاً ما بوجه ولا علي حال إنما هو معد ليكمل به المحرك الأول فانه في الإنسان ناقص وكذلك الإنسان ما لم يكمل فهو ناقص ولذلك يسعي في كمال نفسه وجلالته وعظمته وبعده عن الالتباس بالمادة .وكذلك فان القوي الشريفة والخسيسة لا تتم إلا به لأنها كلها مولفة من كليات وهو الذي يفعل الكليات .

ومتى أنار علي طبيعته قدرت به علي إن تبصر كليتها وتبصر محمولها الضروري وشبه هذا الشخص بمن هو يبصر في الضوء ونقيضه من يبصر في الظلمة فإما الأول فانه يتجنب ما يتجنب لأنه لا يحب ذلك ويأتي ما يأتي لأنه يحب ذلك ،إما الأخر فهو علي خلاف ذلك لأنه قد يتجنب مطلوبة وربما هرب منه.

فكل عمل خطأ وغباء ما كان منه صواب فبالعرض.فكذلك من لم يعلم المعلوم بالحال التي هو بها ذاتي كان عمله كله خطأ فان كان منها شيئاً صواب فبالعرض.

فان العلم بالمحمول الذاتي الكلي إنما يوجد بوجود العقل ومن ذلك نستنبط امرأ لم نشاهده ولا سمعنا به اصلاً ونقدر إن نحكم فيه فنصيب علي كل ما كان وما يكون حتى كانا شاهدناه. وهذه الأمور واضح عند من مارس أمثال هذه الأمور.فإذا مارسنا هذه الأمور فسوف يتضح لنا إن هذا ليس مجرد وهم وخيال. فان كل أمر موجود فإذا تصور حصل وحصل للإنسان منه وجوداً أخر غير وجوده لسائر القوي فصارت احدي الموجودات الإلهية وصار اقرب ما يكون من الله تبارك وتعالي وحصل له رضاه وصار في خيرات إلهية لا تحصي ولا تعد.وخرج من الظلمة إلي النور.

فنحن عادة لا نري العقل بذاته بل نراه مع غيره أي مع حجاب يستر ما يمكن إن يعطينا هذا العقل من نور ومعرفة فكما نري الشمس مثلاً من خلال الماء

ثم نراها في الهواء باختلاف فكذلك العقل لا نستطيع إن نراه بذاته بل نري أثـره في غيره فلذلك نراه في بعض المعقولات روية هي اقرب لذاتها و فـي بعـضها رؤية ابعد . فيراه الراوون بروي متفاضلة علي بصائرهم فإما روية بذاته وهـي ممكنة كروية الشمس دون حاجز إن أمكن أو بحاجز لا يوثر في رويتها إن وجد .

فابن بأجه يري إن الكمال بالآلات إنما هو كمال الحالم الذي يري نفسه في المنام يطير وهو باقي في فراشه لم يغادر مكانه.فهو يتأذي لأنه يفرح بمـا لـيس موجوداً . إما الكمال بالصحة فيكون الإنسان عبداً سواء ملكه شخصاً أخر أو لـم يملكه.والكمال بالفضائل الشكلية فيكون الإنسان مدبراً من سواه وفي حوجه دائمـاً إلي هذا المدبر.

إما الكمال فيجب إن يكون بالعقل فعندما يكون الإنسان كاملاً بكماله الـذي يخصه فيكون قد كمل في ذاته ولم يفتقر في الوجود إلي سواه.وكل إنـسان أخـر فاسد نحوه. وبوجوده صار هولاء موجودين . وبوجوده اولاً صار كائناً .

فهذه هي المراتب ويجب علي الإنسان إن يختار لنفسه ما شاء منها وعليـه إن يعرف في أي مرتبة هو . فإذا اختار مرتبة العقل والعلم صار فـي حـال لا تصارعه فيها الطبيعة ولا تنازعه النفس البهيمية وهو الحـال الـذي يكـون بـه الخلاص من هذين المنازعتين أي الطبيعة والبهيمية . فهي حالة لا يمكن وصـفها وذلك لشدة جلالها وشرفها ولذتها وبهاؤها وبهجتها.

فالألم من الطبيعة واللذة من النفس إما النفس البهيمية لا تحتمل شيئاً واحداً فما ألمها سابقاً صار لها لذيذاً غداً لأنها قريبة من الطبيعة .

إما العقل المستفاد فهو واحد من كل جهة فهو بعيد كل البعد عن المادة فلا يلحقه التضاد كالطبيعة ولا العمل عن التضاد كالنفس البهيمية .فهو ابداً واحد فـي لذة صرف وفرح وبهاء وسرور وهو مقوم للأمور كلها . والله راضي عنه أكمـل ما يكون الرضا . لذا قال السلف إن **الإمكان صنفان :**

1/**صنف طبيعي** : هوالذي يدرك بالعلم ويقدر الإنسان علي الوقـوف عليـه مـن تلقائه .

2/ **صنف الهي :** لا يدرك إلا بمعونة إلهية:وقد جاءت الشرائع بالحث علي العلم ويقول تعالي:{ والراسخون في العلم يقولون أمنا به كل من عند ربنا }[1]
{ إنما يخشي الله من عباده العلماء }[2]

لان من علم الله حق علمه علم إن أعظم الشقاء سخطه والبعد عنه وأعظم السعادة قدراً رضاه والقرب منه. ولا يكون الإنسان اقرب منه إلا بمعرفة ذاته ولذلك قال(صلي الله عليه و سلم) : {خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل ثم قال له أدبر فأدبر فقال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحب إلي منك }[3] . فالعقل أحب الموجودات إلي الله تعالي فيكون الإنسان قريباً من الله بالعلم ومبعد عنه بالجهل.

---

[1] سورة آل عمران الاية 7

[2] سورة فاطر الاية 28

[3] ابن باجه / رسائل ابن باجه الالهيه / مرجع سابق / ص 41 – 42

3/ **رسالة اتصال العقل بالإنسان :**

بدأ ابن بأجه رسالته بتحديد معني كلمة الواحد فيقول " يقال واحد لما هو بالنوع وبالجنس وبالعرض وبالجملة لما اشترك في كلي ما وموضوع هذا الصنف الواحد كثير فان أشخاص الخيل واحد بالنوع وأشخاص النبات كلها واحد بالجنس"[1].

ومن هذا ما يقال ايضاً عن الصور الروحانية أنها واحدة كصورة مدينه ما متخيلة في الذهن .والواحد في الصور الروحانية كالواحد في الصور الهيولانية والواحد بالعدد إذا كان جسماً أو جسمانياً .والواحد بالعدد مجرد عن الهيولي فهو ليس بشخص ولكن يجري مجري الهيولي .

فالإنسان يمر بحياته بمراحل تبدأ مذ إن كان جنيناً إلي إن يصير شيخاً عجوزاً ، ويوجد عالماً بعد إن كان جاهلاً ، وكاتباً بعد إن كان امياً وهو في كل مراحله واحداً بالعدد ، وكذلك إذا قطعت يد إنسان أو جميع أعضائه التي ليست بها قوام الحياة فهو واحد بعينه . إذن فما دام المحرك الأول باقياً واحداً بعينه كان الموجود ايضاً واحداً بعينه.

والمحرك الأول في الإنسان يحرك بصنفين من الآلات :

1/ **جسمانية:** ومنها صناعية كاليد والرجل والرئة والطبيعية التي بها نهايات تخصها كالعصب وتسمي جميعها بدن.

2/**روحانية:**

فالإنسان يوجد في حالة يشبه فيها النبات وذلك عندما يكون في رحم أمه فانه يتكون أولا فإذا اكتمل تكونه تغذي ونما وهذه الأفعال توجد لدي النبات.وإذا خرج للحياة أشبه عند ذلك الحيوان غير الناطق ومن ثم يبدأ في الحركة والتشهي وذلك لحصول الصورة الروحانية المرتسمة في الحس المشترك ثم في الخيال. والمحرك الأول فيه يكون الصورة المتخيلة فيكون للإنسان ثلاث محركات الغذاء، والنمو،

---

[1] ابن بأجه / رسائل ابن بأجه الإلهية/ مرجع سابق / ص 156

والخيال.وكل هذه القوي هي قوي فاعلة والصور الروحانية المحسوسة هي أول مراتب الروحانية لأنها إدراك.

والحس في الصورة الروحانية يدرك بها الحيوان معارفه من كائنات حوله لذا فلا يخلو حيوان من معرفة.ولا يصير الإنسان أنسانا إلا بالقوة الفكرية ويحصل له ذلك إذا حصلت المعقولات، والمعقولات لا تكون صوراً لأجسام ولا يمكن ذلك إلا عندما تكون هيولانية.

فالمحرك الأول في الإنسان هو العقل بالفعل وهو المعقول بالفعل .ولكن "هذا العقل إذا كان واحداً بالعدد في كل إنسان فظاهر علي ما تلخص إن الأناس الموجودين والذاهبين والغابرين واحد بالعدد[1].

وبما أن هذا محال لان الأناس الموجودين والذاهبين والغابرين ليسوا واحداً بالعدد إذن فالعقل ليس واحد. لأنه إذا كان هذا العقل واحد فالأشخاص الذين لهم مثل هذا العقل كلهم واحد بالعدد[2].

فيري ابن بأجه بان هذا العقل الذي يكون واحداً هو ثواب من عند الله ونعمة علي من يرضاه من عباده فلذلك هو ليس المثاب والمعاقب . وإنما يكون الثواب والعقاب للنفس النزوعية فهي الخاطئة والمصيبة . فمن أطاع الله وعمل ما يرضاه أثابه الله بهذا العقل وجعله نوراً يهتدي به .

إما من عصاه وعمل بما لا يرضيه حجبه الله عنه فبقي في الظلمات .ومن جعل له هذا العقل فإذا فارق البدن بقي نوراً من الأنوار يسبح الله ويقدسه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين[3].

- إما النظر في المعقولات بالفعل هل كل واحد منها واحد بالعدد أم لا ؟
- فان لم يكن كذلك فهل واحد منها أكثر من واحد بالعدد ؟

إن المعقولات الأشياء الموجودة مكونة من شئ باقي وشئ فاني .وذلك من حيث أخذك لها ادراكات لموضوعاتها ومعقولة عنها صارت مضافة إلي تلك

---

(1) ابن بأجه / رسائل ابن بأجه الإلهية / مرجع سابق/ ص 161

(2) المرجع السابق / ص 161

(3) المرجع السابق / ص 162

الموضوعات علي إن قوامها بتلك الإضافة . فعندما نقول فرساً فإننا نستطيع إن ندركها لأنها معقولة لشئ ما .وهي صورة في ذهننا عن ماهية الفرس .إما عندما نقول غولاً فإنها ليست معقولة لشئ اصلاً .فنحن نعرف ما نعرفه إما بالحواس أي إننا ننظر إلي الفرس فنراه فنعرفه. أو نتخيله إذا كنا قد رأيناه سابقاً أو بالقياس قياس ما نعرفه علي ما لانعرفه .فمعرفتها مرتبطة بمشاهدتي لها فهي معقولة عندي ولكن إذا لم يشاهدها الشخص الأخر فهي غير معقولة عنده إلا بالتشبيه.فالمعقول من حيث له الإضافة فان بفناء المضاف إليه. فالمضافين موجودان معاً إما بالقول أو بالفعل . مثلاً إذا كان هناك أب له ابن واحد فمات هذا الابن فقد كان الأب اباً ولكنه ليس اباً ألان .

وعند بعض الأشخاص التي يرتبط بها المعقول عند شخص ما قد تتلف بالنسيان مثلاً وتبقي من هذه المعقولات صورها الروحانية فيكون مضافاً إلي تلك الصور الروحانية فلا يعقلها إلا معها وفيها. فإذا أنزلنا هذه الصور الروحانية التالفة مع وجود الإنسان لم يكن لذلك الإنسان اتصالاً مع المعقول فان اتصال الإنسان مع المعقول يكون بالصور الروحانية وتلك الصور الروحانية تحصل عن طريق الحس[1].

ومن ثم ميز ابن باجه بين ثلاث مراتب يبلغها الناس :-

1/**مرتبة الجمهور**: وهي المرتبة الطبيعية وهم لا يرون المعقول إلا من خلال الصور الهيولانية ولا يعلمونه إلا بها وعنها ومنها ولها . ويدخل في هذا جميع الصنائع العملية والمهن فهم يشعرون بالصور الروحانية من اجل أنها مدركات لموضوع هي الأجسام المحسوسة لا من حيث وجودها. وهم سيصلون إلي معرفة الكليات عن هذا الطريق لأنه الطريق الأول الذي يبدأ به الإنسان معرفته .

2/**مرتبة النظار**: وهي ذروة الطبيعة والفرق بينهم وبين الجمهور إن الجمهور ينظرون أولا إلي الموضوعات والي المعقولات ثانياً لأجل الموضوعات إما النظار فينظرون إلي المعقول اولاً والي الموضوعات ثانياً ولأجل المعقول تشبيهاً

---

(1) ابن باجه / رسائل ابن باجه الالهية /مرجع سابق / ص 164

فهم ينظرون إلي المعقول ولكن مع الصور الهيولانية وهذه المرتبة يري صـــاحبها المعقول ولكن بواسطة .فهم كالجمهور من حيث نظرتهم إلي الصور الهيولانية إلا أنهم يرون هذه الصور من حيث هي موجودة.

3/**مرتبة السعداء :** فهم الذين ينظرون إلي المعقولات لا من حيث هي معقــولات تسمي هيولانية ولا روحانية بل من حيث هي احدي موجودات العالم . أي الـــذين يرون الشئ بنفسه . وهم الذين يتصلون بالمعقول الأول ويرونه فالإنسان اولاً يري ويحس الصور الروحانية علي مراتبها ثم بها يتصل بـــالمعقول وبهـــذا المعقــول يتصل بالعقل الأخر فالارتقاء في الصور الروحانية يشبه الصعود فلذلك الاتـــصال بالمعقولات علي الجهة الطبيعية هي كتوسط الصعود . فلذلك من هو في المنزلـــة الوسطي له حالين معاً فهم هيولانين وعقلهم عقل هيولاني وبذلك تتكثـــر عقـــولهم فيظن إن العقل كثير وهذا عن الجمهور أو إن يرتقي إلي اعلـــي ويـــصبح مـــن السعداء. ((فالعقل الذي هو معقولة فليست له صورة روحانية موضوعة له فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقولات وهو واحد غير متكثر إذا خلا من الإضافة التـــي تتناسب بها الصورة في الهيولي. والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة والسعادة القصوى الإنسانية المتوحدة وعند ذلك يشاهد ذلك المشهد العظيم))[1].وعند ذلـــك يستطيع الإنسان إن يعرف جوهر الأشياء وذلك بأنه سيجرده من الهيئة الهيولانيـــة والذي يصل إلي هذه المرتبة لا يمكن إن يهبط مرة أخري، ولـــذلك قـــال بعـــض رؤساء المتصوفة "لووصلوا ما رجعوا"[2].

ويقارن ابن باجه بين هذه المراتب وبين الأحوال التي ذكرها أفلاطون فـــي لغز الكهف فحال الجمهور يشبه أحوال المبصرين في مغارة لا يـــرون الـــشمس ولكنهم يرون الألوان في الظل . فجميع الجمهور يرون الموجودات في حال شبيهه لحال الظل ولم يروا الضؤ ابدأ كما انه لا وجود للضؤ مجرداً عن الألـــوان عنـــد أهل المغارة فلا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به .

---

(1) ابن بأجه / رسائل ابن بأجه الإلهية/ مرجع سابق / ص 166

(2) المرجع السابق / ص 167

إما النظار فهم كمن خرج من المغارة إلي البراح فيرون الضوء مجرداً عن الألوان ويرون جميع الألوان علي حقيقتها . إما السعداء فليس لهم فـــي الإبـــصار شبيه إذ يصيرون هم الشئ. أي أنهم يصيرون كالضوء " فلو استحال البصر فصار ضوءاً لكان عند ذلك ينزل منزلة السعداء "[1].

وبذا نكون قد استعرضنا بعض اهم رسائل ابن باجه و من ثم سنحاول فى فـــصل موجز ان نبين بعض اهم نقاط التشابه والاختلاف التى لحظناها بين ابـــن باجـــه والغزالى فى الفصل القادم .

[1] ابن باجه / رسائل ابن باجه الالهية/ مرجع سابق / ص 169

الفصل السادس
بين الغزالى و ابن باجه

*أوجـه الشبه وأوجـه الاختلاف بين الغزالي وأبن بأجه:-

تحدثنا في الفصول السابقة عن بعض أهم مصادر المعرفة، وشملنا بـذلك العقل والحواس والمعرفة الاشراقيه. ومن ثم ركزنا على مفهوم المعرفة الاشراقية عند كل من الغزالي وأبن باجه موضوع بحثنا. وقـد نلاحـظ مـن خـلال مـا استعرضناه سابقا الكثير أو القليل من وجه الشبه أو الاختلاف في مفهوم المعرفـة والتصوف عند كل منهما . وسنحاول في هذا الفصل الموجز إن نبين بعض أهـم نقاط التشابه والاختلاف بينهما.وسنبدأ أولا من عصريهما.

1/عصرهـــــما:

من الملاحظ إن كل منهما قد عاش في وسط أزمات مرت فـي بـلاده، ووسـط حروب ،وصرا ع بين الدويلات ،وانحـلال سياسـي ،ونزاعـات فـي الـسلطة ،وصراعات داخلية وخارجية [1] .وكل بلد منهما كانت بحاجـة إلـي مـصلحين يقومون بتقويم الأوضاع فيها. إلا إننا نجد انه في عصر الغزالي امتاز بازدهـار المناهج الفلسفية في الإسلام [2] بينما في عصر ابن باجه كان زمن الثقافة والبحث الحر قد انقضي .وكان الفلاسفة عرضة للاضـطهاد أو القتـل إن هـم جـاهروا بآرائهم[3].

2/ثقافتـــــهما:

درس الغزالي النحو واللغة العربية والحساب والفقه وعلم الكلام [4].وعندما تعمق بدراسة الفلسفة لم يكن ذلك مجرد شغف بالعلم ولكن لأنه أراد الخروج مـن الشكوك التي بدأ يثيرها عقله[5] إما ابن بأجه فقد كان متميزاً في اللغة أيضا حافظـا

---

[1] /الرجوع إلي الفصل الخاص بالغزالي وابن باجه ص

[2]/ محمد ابوريان/ تاريخ الفكر العربي الفلسفي فى الاسلام / مرجع سابق/ص353

[3] /ت.ج.دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام /ص365-366

[4] /عبد الكريم عثمان/سيرة الغزالي/مرجع سابق /ص7

[5] / ت . ج . دي بور / تاريخ الفلسفة فى الاسلام / مرجع سابق / ص 262 - 263

للقران اديباً وشاعراً وموسيقياً بارعاً كان من الأفاضل في صناعة الطب مع المقدرة في العلوم الفلسفية والرياضيات والفلك والطبيعيات[1] ونلاحظ مدي الاختلاف والتشابه في ثقافة كل منهما.فنجد انه بينما كان الغزالي أكثر ميلاً إلي العلوم الدينية كان ابن باجه أكثر ميلا إلي العلوم الطبيعية والفلسفة.

3/**مؤلفاتهما:-**

إما من ناحية التاليف فقد اشتهر الغزالي بأنه من أكثر الكتاب إنتاجا وتنوعاً[2].وألف في موضوعات مختلفة وان كان اغلبها يميل إلي دراسات حول الدين والرد علي المذاهب المختلفة والنظريات الدينية والتجارب الروحية وغيرها.وقد كانت كتاباته تمتاز بسهولة العبارة ووضوح الأفكار، وغيرها من المزايا التي ذكرناها سابقاً.

إما ابن بأجه فلم يكن ذا إنتاج غزير مقارنة بالغزالي .وكانت كتبه تمتاز بملاحظات لا رابط بينها فهو يبدأ الكلام عن شئ ثم يستطرد إلي كلام جديد[3].

وكانت معظم فلسفته مستقاة من الفارابي وأرسطو ومعظم كتبه شروح لتعاليم أرسطو، وفي الطب، والهندسة، والصيدلة، وغيرها من العلوم الطبيعية[4].

4/**طريقة تصوفهما:-**

كان تصوف الغزالي معتدلاً شبيهاً بمن سبقه أو من جاء بعده من المتصوفة . فقد كان تصوف الغزالي يقوم علي التمسك بشعائر الإسلام والقيام بالعبادات علي مناهج الزاهدين من السلف[5].وقد سار عليه قول ابن خلدون عندما أراد إن يبين حقيقة التصوف فقال [6]:"إن أصل طريقة هولاء"يقصد المتصوفة"لم تذل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين من بعدهم طريق الحق

---

1 /عمرفروخ / تاريخ الفكر العربي إلي أيام ابن خلدون /ص 607

2 /عبد الكريم عثمان /سيرة الغزالي /مرجع سابق /ص 34

3 /دي بور / تاريخ الفلسفة في الإسلام /مرجع سابق /ص 367

4 /عبده الشمالي /دراسات في تاريخ الفلسفة الإسلامية والعربية ص 607-608

5 /عمر فروخ /تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون / مرجع سابق /ص 384

6 /ابن خلدون /مقدمة ابن خلدون/تاريخ ابن خلدون /الجزء الأول ص 390

والهداية واصلها العكوف علي العبادة ،والانقطاع إلـــي الله ، والإعــراض عــن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لــذة، ومــال، وجــاه . والانفراد عن الخلق في خلوة والعبادة.))

أما تصوف ابن باحة كان تصوفاً عقلياً، فهو بعيد كل البعد عن التــصوف في شكله المألوف أي أن أفكاره الاستشراقية هــي التــي جعلتــه فــي مــصاف المتصوفة.

ونلاحظ أنه بينما كان الغزالي يميل إلى التمسك بالدين، ويلجــأ فــي حــل الكثير من الإشكاليات التي تعترضه إلى الدين. عندما يريد أن بين صحة معتقداته وأن طريق التصوف هو طريق الحق والإسلام رجع إلى القرآن والسنة والــسيرة والسلف من الصحابة. وكان هذا طريق اغلب الصوفية، يقول السهروردي (مــن جمد على مجرد العقل من غير الاستضاءة بنور الشرع حظي بعلوم الكائنات التي هي من الملك والملك ظاهر الكائنات ومن استضاء عقلــه بنــور الــشرع تأيــد بالبصيرة فاطلع علي الملكوت ،والملكوت باطن الكائنات اختص بمكاشفة أربــاب البصيرة والعقول دون الجامدين علي مجرد العقول دون البصائر[1] .

واختلف ابن بأجه مع الغزالي في هذه النقطة فقد كان هــو أول الفلاســفة العقلانين اخذ بالفلسفة منفصلة عن الدين تماماً ومنعزلة عن العامة وقد أقامها علي أساس من الرياضيات والطبيعيات [2] .

لكن هذا لا يعني بداهة عدم تمسك ابن باحة بالدين بل يعني فقط إن ميولــه الفلسفية هي الطاغية .ويتضح لنا ذلك واضحاً حتي في اطار منهجيته واســتخدامه المكثف للمصطلح الفلسفي . كذلك فان قولنا لا يعني إن الغزالي لــم يكــن علــي معرفة بالمصطلح الفلسفي بل علي العكس من ذلك كان له دراية واسعة به إلا إن الأسلوب أو المنهج الديني والمصطلح الديني هي ما كانت طاغية علي كتابتــه أو الغالبية الأكثر في كتاباته .

---

[1] / عائشة يوسف المناعي / أبو حفص عمر السهر وردي / ص 263

[2] / عمرفروخ / تاريخ الفكر العربي إلي أيام ابن خلدون / ص 607

5/ مصادر المعرفة عند كل من الغزالي وابن بأجه :-

أ) المعرفة الحسية :" الحواس "

يتفق كل من الغزالي وابن بأجه في إن المعرفة عن طريق الحواس هي معرفة عالم الشهادة .وان لم يكن ابن بأجه يستخدم مصطلحات الصوفية ولكن معرفة الحواس عنده هي معرفة الصور التي تكون في الطبيعة.

فالغزالي يري إن المعرفة عن طريق الحواس ممكنة ولكنها غير تامة لأنها مختصة بعالم الشهادة فقط ،فالحواس تعجز عن إدراك عالم الغيب . وتأتي الحواس في المرتبة الأخيرة من مراتب مصادر المعرفة عند الغزالي من حيث يقينيتها .وذلك إن الحواس كثيراً ما تخدع الإنسان فلا يستطيع الثقة بها.

ومن ذلك ان البصر الذي يعد من اقوي الحواس ولكنه عندما تنظر إلي الظل تراه واقفاً غير متحرك وتحكم بنفي الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف انه تحرك أو لم يتحرك دفعة واحدة بل علي التدريج ذرة ذرة حتي لم تكن له حالة وقوف . وكذلك تنظر إلي الكوكب فتراه صغيراً من مقدار الدينار ثم الأدلة الهندسية تدل علي انه اكبر من الأرض[1] . ولكن هذا لا يجعلنا نفقد الثقة تماماً في الحواس فان اليقين فيها موجود أيضا لان الشخص لا يستطيع إنكار إشراق الشمس مثلاً .

فالمعرفة عن طريق الحواس عند الغزالي بالرغم من أنها تتعلق بعالم الشهادة فقط وانه لم ينكرها تماماً ولكنه لا يثق فيها أيضا .

إما ابن بأجه فان المعرفة عنده طريقها الحواس فان كل ما نعرفه يجب إن يكون قد مر بحواسنا فعلاً أو إن يكون قد مر بحواسنا شئ يشبهه ويقوم مقامه.فالصور الروحانية لشئ ما تحصل في الذهن إذا كانت قد مرت يوماً ما بحواسنا هي أو شبيهها .

فالمعرفة اليقينية تحصل إذن إما بالحس أو بالقياس أي بقياس ما لا نعرفه على مانعرفه وهكذا نري انه لا يمكن إن توجد الصور في الذهن خلواً من الحس

---

[1] الغزالي / ميزان العمل /ص14- 15

لان هذه الصورة الذهنية تكون دائماً مؤلفة من صور مرت بالحس المشترك بعد إن تكون قبل ذلك مرت بالحواس.وهنالك أمور نعرفها بحاسة واحدة فاللون نعرفه بالعين وحدها والصوت ندركه بالإذن وحدها ولكن ثمة مدركات لا نستطيع إدراكها إلا بجملة حواس مثل الحياة .فإننا أحيانا لا نستطيع إن نعرف إذا كان أنسانا ما حياً إلا إذا رأيناه ثم لمسنا جسمه ثم استمعنا إلي دقات قلبه .والحواس تخدع بلا ريب فإذا كان الإنسان به مس خفيف أو إذا كان صحيحاً لكنه متعب أو جائع أو خائف أو ينام في مكان قليل النور فانه يحس بما يحيط به احساساً غريباً فيري الأشياء علي غير حقيقتها ولا ريب ابداً في إن تخيل الأشياء تخيلاً مطلق من غير إن تكون تلك الأشياء قد مرت بحواسنا من أسباب الخداع، والصور التي تعتمد علي الخيال المحض ولا تكون قد مرت بالحواس تكون أكثرها كاذب، والخداع لا يأتي من الحواس وحدها بل يأتي من القوة الفكرية أيضا.فان القوة الفكرية تخطي احياناً من ذلك مثلاً إن يعرف الإنسان شخصين فإذا اتفق إن رأي احدهما مرة ظن انه الأخر والمشهور إن الإنسان يخطي في حل المسائل الحسابية ،وفي تقدير المساحات ،وفي تدبير أموره ،مما يدل علي إن الفكر يخطي احياناً[1].

فنلاحظ مما سبق وانه بالرغم من اشتراك الغزالي وابن بأجه في إن المعرفة الحسية تكون معرفة للصور في هذا العالم .إلا إن الاختلاف بينهما في مدي ثقة كل منهما في الحواس فبينما نجد إن الغزالي لا يعتمد علي الحواس كثيرا وقد علق إحكامها في أمور كثيرة .نري إن المعرفة الحسية عند ابن باجه عنده اعم واشمل فقد دافع عنها وأعطي أمثلة لخداع الذهن ليبرر بها إمكانية خداع الحواس .فهي الطريق الموصل إلي المعرفة عنده.ونسبة يقينيتها عند ابن بأجه اكبر من نسبه اليقين التي حظيت بها الحواس عند الغزالي.

---

[1] / عمر فروخ / تاريخ الفكر العربي إلي أيام ابن خلدون / مرجع سابق / ص 613– 614

ب) المعرفة العقلية:- " العقل":

في هذه النقطة بالذات سنلاحظ مدي الاختلاف بين الغزالي وابـــن بأجـــه فبينما يعتقد البعض إن الغزالي قد حقر من شان العقل نجد إن العقل هـــو محـــور فلسفة ابن بأجه.

فالعقل عند الغزالي هو أداة للمعرفة ايضاً لكنــــه يخـــتص بعـــالم الـــشهادة كالحواس وذلك لان التصور هو أساس المعقولات فإذا جردت العقل من المدركات الحسية فقد أذلته تماماً فالإنسان لا يستطيع تخيل أي شئ ما لم يقع تحت حواســـه ،إذن وما دامت الغيبات لا شان لها بالحواس فكل تفكير فيها بواسطة العقل لايؤدي الي نتيجة [1].

" نلاحظ الشبه بين تفكير الغزالي و ابن بأجه في هذه النقطة عندما ذكرنـــا رأي ابن بأجه في المعرفة الحسية ويأتي الاختلاف في إن الغزالي أراد في هـــذه النقطة إن يبين عجز العقل عن الإدراك خارج نطاق الحواس إما ابن بأجـــه فانـــه أراد إن يبين إن جميع المعارف تكون اولاً في الحواس لذا يجب الثقة بها ".

ولكن العقل عند الغزالي يمتاز بأنه ضابط لإحكام الحواس بمعني انـــه عنـــدما ننظر إلي كوكب ونراه في حجم الدينار فإننا نرجع لحكم العقل وإذا كذب العقل ما تراه الحواس نسبة لكثير من الأدلة فإننا نثق بالعقل ولا نثق في الحواس.

ويري الغزالي انه ربما كان هناك من يعبث بعقولنا بحيث إننا نتخيل أشياء لا وجود لها ومن ذلك الأحلام التي تراودنا فإننا نتخيل فيهـــا امـــوراً ونعتقـــد أنهـــا صحيحة وعندما نستيقظ نجد أنها مجرد أوهام وخيالات من صنع العقل ولا طائل ورائها .فكيف نستطيع إن نتأكد إن مانعرفه بواسطة العقل والحواس إن هـــو إلا وهماً وخيال[2].وحتى مفهوم البرهان نفسه فانه يعتمد علي فرضيات مـــسلم بهـــا وبدون هذه الفرضيات لا يمكن إنشاء أي برهان رياضي أو منطقـــي وذلـــك إن

---

(1) الغزالي /المنقذ من الضلال / مرجع سابق / ص260-261

[2] الغزالي / ميزان العمل/مرجع سابق /ص15- 16

الأمر يتسلسل إلي ما لا نهاية إذا ما أصررنا علي إعطاء برهنة علي تلك المسلمات والبديهيات إذ إن هذا البرهان الاخيرهو نفسه في حاجة الي برهان والبرهان محتاج هو الأخر إلي برهان جديد وهكذا إلي ما لا نهاية[1].

وقد برهن الغزالي علي إن الشك المطلق لا يمكن تفاديه طالما اعتمد الإنسان علي عقله وحده وذلك لان العقل أداة غير كافية لتحقيق اليقين والمعرفة التي تؤدي إليه.كما إن العقل يؤدي إلي اللاعقل المتمثل في الشك الكامل الذي يقود إما إلي[2] :

1)التسلسل إلي ما لانهاية.

2)أو إلي الدائرة المغلقة التي تدور حول نفسها إلي ما نهاية.

3)أو ألي إمكانية العقل نفسه إما إن يكون:

أ-معطوباً.

ب-أو مهووساً مشوشاً عليه مليئاً بالخداع والأوهام والخيالات الكاذبة .ومن هذه الناحية لايمكن الثقة به.

ومما تجدر ملاحظته إن الغزالي لم يطرح العقل جانباً بل اسند إليه دوراً وهو إبقاءه شرطاً لكل فهم ولكل استبصار[3].وحتي المعرفة الكشفية يري الغزالي بأنها يجب إن تقع تحت ضوابط العقل حتي لأتخرج عن السيطرة.

إما البحث في العقل فهو العنصر الأول في مراتب الأهمية عند ابن بأجه وان المعرفة الصحيحة تكون بالعقل، والسعادة تنال بالعقل، والأخلاق مبنية علي العقل، والعقل صادق فيما يعرف.ويستطيع الإنسان إن يعرف بعقله كل شئ من ادني درجات الوجود المادي الي اعلي درجات الوجود الإلهي.

والأساس الذي يبني عليه ابن بأجه هذا النوع من التفكير أساس مادي إن العقل يعرف من تلقاء نفسه لا بتأثير روحاني عليه من الخارج[4].

---

[1] د.زكريا بشيرامام / دراسات نقدية في الفلسفة الإسلامية / مرجع سابق / ص 268-269

[2] المرجع السابق/ ص 268-269

[3] المرجع السابق / ص 266

[4] عمرفروخ / تاريخ الفكر العربي إلي أيام ابن خلدون /ص 612-613

فنلاحظ هنا انه وبينما علق الغزالي إحكام العقل أيضا ثم جعلــه كــالميزان الذي يوازن به الأمور فان رأت الحواس مالا يتفق مع العقل نرجح كفــه العقــل وكذلك في المشاهدة الصوفية التي يعجز العقل عن إدراكها فانه ينبغي إن نــرجح كفة العقل فيما يراه المتصوف في كشفه من ذلك فكرتي الاتحاد والحلــول .فقــد اعتمد الغزالي في هدم الفكرتين عن العقل .إما ابن بأجه فانه يري إن العقل هــو ميزان كل شئ وان المعرفة لا تتم إلا به.

وفيما قسم الغزالي العقل إلي[1]:

أ)**غريزي:** وهو المستعد لقبول العلم، ووجوده في الطفل كوجود النخل في النواة .

ب)**المكتسب:** المكتسب المستفاد هو الذي يحصل علي العلوم إما من حيث لايدري كفيضان العلوم الضرورية عليه بعد التمييز من غير تعلم وإما مــن حيــث يعلــم مدركه وهو التعلم.

نري إن ابن بأجه قد جعل في العالم عدداً من العقول {العقل الإنساني، عقــل الفعال ، العقل الكلي "عقل الإنسانية جمعاً } انه يري إن العقل الفعال هوالذي يؤثر في العقل الانساني اوالهيولاني فينقل إليه المعارف والعلوم ثم يقول إن المعــارف تعود بعد الموت إلي العقل الفعال ومجموع هذه المعارف تولف العقــل الإنــساني الذي يخلد في العالم[2].

ج)**المعرفة الذوقية:**

سنلاحظ الاختلاف بين الغزالي وابن بأجه في هذه النقطــة ايــضاً فالمعرفــة الذوقية اوالمعرفة عن طريق النور الذي يقذفه الله في قلب المؤمن هو أساس فلسفة الغزالي وتصوفه بينما نجد إن ابن ماجه انتقد موقف الغزالي ورفضه.

فالغزالي يري إن المعرفة تبدأ مع الانسان منذ الصغر بواسطة الحــواس ثــم يترقي الانسان إلي مرتبة اعلي من مرتبة المعرفة الحسية وهي مرتبــة المعرفــة العقلية فيبدأ العقل في إدراك بعض المدركات التي كانت غائبة عنه في فترة مــا،

---

[1] الغزالي / ميزان العمل/ مرجع سابق / ص 337

[2] عمر فروخ / تاريخ الفكر العربي الي أيام ابن خلدون/ مرجع سابق / ص 613

كالمبادئ الرياضية .ثم يبدأ العقل في إدراك إن هناك طوراً اسمي منه وارقي وهوما يطلق عليه الغزالي طور البصيرة . وهو الطور الذي يقذف الله تعالي بنوره الي عبده فينكشف له ما كان خافياً عليه من إسرار.

فمرتبة المشاهدة عند الغزالي اسمي من مرتبة الاستدلال العقلي وإنما كانت كذلك لأنها معرفة تفيض في نفوس العارفين أو الأولياء دفعة واحدة وهي مصحوبة بادلتها اليقينية ومعني ذلك أنها ليست نتيجة تفكير ينتقل فيه الانسان من المقدمات إلي النتائج بل هي نوع من الحدس الذي ينبثق في النفس وينكشف انكشافاً تاماً بحيث لا يكون هنالك مجال للشك أو الريب وعندئذ يتحقق لدي العارف نوع من العلم اليقين الضروري الذي لا يمكن تعيين مصدره[1].

إما ابن بأجه فقد كان يري تصوف الغزالي ذلك التصوف الديني الجوهر غريبا عليه [2]. وانتقد موقفه ورفض اتجاه الإدراك الذوقي لحقائق الوحي والإلوهية. وتحقيق السعادة واللذة عن طريق المشاهدة الصوفية . وانتقد موقف الغزالي الذي قال بان العالم العقلي لا ينكشف للانسان إلا بالخلوة فيري الأنوار الإلهية ويلتذ بها لذة كبيرة [3].

فيقول إن الغزالي حسب الأمر هيناً حيث ظن إن السعادة لا تكون إلا بالامتلاك الكامل للحقيقة بنور يقذفه الله في النفس ويري ابن بأجه بان علي الفيلسوف إن يكون قادراً علي الزهد في تلك السعادة حباً منه في الحقيقة . وان الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية تحجب الحقيقة فضلاً عن إن تكشفها والنظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لذة حسية هو وحده الموصل إلي مشاهدة الله [4].

ولكن بالتأكيد سنلاحظ اشتراك الغزالي وابن بأجه في إن المعرفة عن طريق الإشراق هي معرفة ممكنة بحيث وانه رغم اختلافهما في الكيفية ومدي اللذة ونوع

---

[1] د.محمد قاسم / دراسات في الفلسفة الإسلامية / مرجع سابق/ ص 161

[2] هنري كوربان /تاريخ الفلسفة في الإسلام / مرجع سابق / ص 344

[3] محمد علي أبو ريان / تاريخ الفكر الإسلامي/ مرجع سابق / ص 441

[4] دي بور / تاريخ الفلسفة في الإسلام / مرجع سابق / ص 368-369

المعارف التي يمكن الوصول إليها إلا ان اشتراكهما يكمن في جوهر القضية وهو انه من الممكن الحصول علي هذه المعرفة الحدسية.

فغرض التفكير الفلسفي عند ابن بأجه هو الاتصال أو الاتحاد بالعقل الفعال أي المرتبة العقلية التي يتحد فيها العقل البشري بذلك الكائن الواقع علي تخوم العالم الأرضي ويصبح حينذاك جزءاً من العالم العقلي.وقد إصر المتكلمون والفقهاء علي إن هذه المرتبة لا يمكن الوصول إليها في هذه الدنيا إلا إن المتصوفة وبعض الفلاسفة علي تسليمهم بذلك بعض التسليم وضعوا خططاً لما يمكن اعتباره منهجاً خلقياً للخلاص يتيح للنفس بلوغ شئ من هذه المرتبة في هذه الحياة[1].

وبالرغم من رفض الغزالي لفكرة الاتحاد إلا انه يوكد إمكانية الحصول علي هذه المعرفة من الله مباشرة ومشاهدته .وابن بأجه يري ايضاً إن معرفة الكلي التي تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها ممكنة وذلك بشروق نور العقل الفعال من اعلي[2].

6/ سلوك الطريق :-

الفرق بين الغزالي وابن بأجه في هذه النقطة إن الغزالي اهتم بالناحية العملية والشخصية في مجال سلوك الطريق .إما ابن بأجه فاهتم بالجوانب النظرية والفكرية فيه.

فالغزالي يري بان علي المتصوف إذا أراد إن يسلك الطريق ويصل إلي تذوق الحقيقة العليا عليه اولاً إن يقوم بالمجاهدة ،وذلك بمحو الصفات السيئة ، وقطع العلائق كلها .والإقبال بكل همة علي الله ،وإحضار النية الصادقة ،وعلي المتصوف إن لا يلتفت إلي أهل ،أو ولد ،أو وطن ،أو علم،أو ولاية ،بل يصير إلي حالة يستوي فيها عنده وجودها وعدمها[3].ثم يجلس في خلوة لايخطر بباله شئ سوي الله تعالي قائلاً:بلسانه الله الله علي الدوام مع حضور القلب حتي ينتهي إلي

---

[1] ماجد فخري / تاريخ الفلسفة الإسلامية / مرجع سابق / ص 359

[2] محمد جلال ابوالفتوح / الله والعالم والإنسان / مرجع سابق / ص 320-321

[3] الغزالي / ميزان العمل / مرجع سابق / ص 221-224

حالة يترك تحريك اللسان ويري الكلمة جارية علي اللسان ثم يصبر عليه الــى ان يمحي اثره عن اللسان ويبقي قلبه مواظباً علي الذكر ثم يواظب عليه إلي إن يمحي من القلب صورة اللفظ وحروفه وهيئة الكلمة ويبقي معني الكلمة مجرداً في قلبــه حاضراً فيه كأنه لازم له لا يفارقه وله اختيــار

إلي أين ينتهي إلي هذا الحد والاختيار في اســتدامة هــذه الحالــة بــدفع الوسواس وليس اختيار في استجلاب رحمة الله تعالي بل هو بمــا فعلــه صــار متعارض لنفحات رحمة الله فلا يبقي إلا الانتظار لما يفتح الله من رحمة كما فتحها علي الأنبياء والأولياء ثم إذا صدقت إرادته وصفت همته وحسنت مواظبته تلمــع لوامع الحق ويكون في ابتدائه كالبرق الخاطف لا يثبت ثم يعود وقد لا يطول وقد يتظاهر أمثاله علي التلاحق وقد يختصر علي فن واحد ومنازل أولياء الله تعــالي فيه لا تحصي لتفاوت خلقهم وأخلاقهم وقد رجع هذا الطريق إلي تطهير محــض من جانبك وتصفية وجلاء ثم استعداد وانتظار[1].

وابن بأجه يري إن النظر العقلي الخاص الذي لا تشوبه لذة حسية هو وحــده الموصل إلي مشاهدة الله وهو الطريق الذي يسير فيه الانسان حتي يبلغ هذه الغاية المنشودة .

فيري ابن بأجه إن الصورة من أدناه وهي الصورة الهيولانية إلي أعلاها وهي العقل المفارق تولف سلسلة حتي يصير عقلاً كاملاً ويتصل بالعقل الفعال وواجــب الإنسان هو إن يدرك الصور المعقولة جميعــاً فيــدرك اولاً الــصور المعقولــة للجسمانيات ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ثم العقل الإنــساني ذاته والعقل الفعال الذي فوقه ثم ينتهي إلي إدراك عقول الأفلاك المفارقة.والإنسان عنده بعروجه في درجات متتالية وترقية من الجزئي إلي المحسوس وتــصورهما يكون موضوع العقل يصل إلي ما هو فوق طور الإنسان إلي ما هو الهي[2].

---

[1] الغزالي / إحياء علوم الدين/ الجزء الثاني / مرجع سابق / ص 25-26

[2] دي بور / تاريخ الفلسفة في الإسلام / مرجع سابق / ص 370

يقول ابن بأجه[3]:"زعم الصوفية إن إدراك السعادة القصوى يكون بلا تعلم بل بالتفرغ وبان لا يخلو طرفه عين من ذكر المطلق لأنه متي فعــل ذلــك أجمعــت القوي الثلاث وأمكن ذلك وذلك كل ظن وفعل ما ظنوا أمر خارج عن الطبع.وهذه الغاية التي ظنوها إذن لو كانت صادقة وغاية للمتوحد فإدراكها بالعرض لا بالذات ولو أدركت لما بقي منها مدينة ولبقي اشرف أجزاء الإنسان فضلاً بلا عمل".

فابن بأجه يري إن علي الانسان إن ينمي عقله ويطوره إذا أراد إن يصل إلــي المعرفة ألحقة وليس كالصوفي الذي يستخدم فيه المريد أسلوب المجاهدة والتطهير بل هو تدبير الإعمال بالعقل واستخدام الروية ولا يقدر علي هذا غير الانسان[1].

7/ العزلـــــة والخلـــــوة :-

مفهوم العزلة موجود لدي كل من الغزالي وابن بأجه فكيف استخدم كل منهمــا هذا المفهوم؟

الخلوة عند الغزالي تمثل الزهد في الحياة وقطع العلائق بالــدنيا وان يعتــزل الإنسان أهله وولده ووطنه وعلمه وان يترك كل ما لديه في الدنيا ويستقبل وجــه الله سبحانه وتعالي ويطلب مرضاته وعطفه حتي يشرق عليه بنــور مــن عنــده ويكشف ما خفي لديه من إسرار الملكوت.

إما ابن بأجه فانه يري إن علي المتوحد إذا أراد إن يمضي في حياتــه طبقــاً للعقل يجب عليه إن يعتزل المجتمع في بعض الأحيان وان يتولي تعليم نفسه بنفسه علي إن الانسان يستطيع إن ينتفع بمحاســن الحيــاة الاجتماعيــة دون إن يأخــذ بمساوئها[2].وان تدبير أفعال الإفراد والأسرة والمجتمع لأيتم إلا بالتفكير المجــرد البعيد عن تأثير المجتمع وان يجعل غايتــه ألكبــري إدراك الأمــور الروحانيــة والصور المحضة الخالصة من جميع علائق المادة[3].ولكن الاعتزال في حد ذاتــه

---

[3] ابن باجه / رسائل ابن باجه الإلهية / مرجع سابق / ص 56

(1) محمدعلي ابوريان / تاريخ الفكر العربي الفلسفي في الإسلام / مرجع سابق / ص 442

(2) دي بور / تاريخ الفلسفة في الإسلام / مرجع سابق / ص 373-374

(3)د.يحي هويدي / تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية / الجزء الأول / مرجع سابق / ص 253

شر إذا كان حباً في الاعتزال لان الانسان مدني بطبعه عند ابن بأجه فـــلا يجـــب عليه اعتزال الناس إلا إذا كان المجتمع طالحاً فيهرب من مخالطة الفاسدين[4].

فنلاحظ إن ابن بأجه لم يتحدث عن العزلة كزهد في الدنيا كما يري الغزالـــي بل علي العكس فهو يري إن علي الإنسان إن يتمتع بمحاسنها وان الاعتزال نفسه غير محبذ عند ابن بأجه إلا إذا كان المجتمع فاســداً .إمــا اشـــتراكهما فانـــه"أي الاعتزال" يكون من اجل إدراك الأمور الروحانية.

8/ **الظاهر والباطن:-**

إما فيما يختص بمفهومي الظاهر والباطن نجد إن كلاً من الغزالـــي وابـــن باجة متفقان علي انه يوجد للحقيقة وجهان وجه ظاهر يـــستطيع إن يدركـــه كـــل شخص ووجه باطن "الجوهر عند ابن بأجه" لا يدركه إلا الذين اختصهم الله بنعمه إشراق نوره عليهم".

يقول الغزالي[1]:(العين عينان ظاهره وباطنه الظاهرة مـــن عـــالم الحـــس والشهادة والباطنه من عالم أخر هو عالم الملكوت ولكل عين من العينـــين شـــمس ونور عنده تصير كاملة الإبصار أحداهما ظاهره والاخري باطنه والظاهرة مـــن عالم الشهادة وهي الشئ المحسوس والباطنه من عالم الملكوت وهو القران والسنة وكتب الله المنزلة).

وابن بأجه يري إن المعقولات الهيولانية ليست في عقل الانسان الهيولاني إلا بالقوة والعقل الفعال هو الذي ينقلها إلي الفعل فإذا غدت بالفعل أدركت علي تمام شمولها أي علي نحو العلاقة الشاملة التي يقيمها الجوهر الواحد مع الإفراد المادية المتعددة التي تمثله ولكن الهدف النهائي لا يستند إلي الهيـــولاني ولا يتعلـــق بهـــا ولذلك وجب إن تضمحل هذه العلاقة الشاملة نفسها في النهاية وان يدرك المتوحد الصور في ذاتها دون الحاجة إلي حلولها في مادة أو تجردها منها فعقلـــه يـــدرك

---

(4) د. إبراهيم مدكور / في الفلسفة منهج وتطبيقه / مرجع سابق / ص 50-51

(1) انور الزغبي / مسالة المعرفة / مرجع سابق / ص 89 -90

(2) هنري كوربان / تاريخ الفلسفة الاسلامية / مرجع سابق / ص 346 - 347

علي نحوما مثل المثل وجواهر الجواهر فيفهم الانسان علي حقيقته وبذلك يتوصل الانسان إلي فهم كنه ذاته وبأنه كائن – عقل [2].

والاختلاف يكمن في إن الغزالي يري إن عالم الشهادة هو عالم الظواهر من الأشياء أي ليس لديه باطن وان ما نراه من ظواهر الأشياء هي نفسها حقيقتها وان عالم الباطن لا يكون إلا في الملكوت. إما ابن بأجه فانه يري إن لكل شئ جـــوهر فللإنسان جوهر غير الذي إمامه ولكل الصور الهيولانية جوهر ولا يمكـــن إدراك هذا الجوهر إلا إذا اتصلت بالعقل الفعال فتدرك عندها حقيقة نفـــسك وجـــوهرك كانسان ومن ثم تدرك جوهر الأشياء من حولك.

9/ المدينه والسياسة :-

قد نلاحظ بعض الشبه في فكرة تكوين مجتمع داخل المجتمع بين ابن باجـــه والمتصوفة عموماً.

ففي القرن التاسع تأثرت الصوفية بموثرات خارجية غدا معها الزهد العملـــي تعليماً فلسفياً وضع له أربابه نظاماً إداريا حصروا فيها العـــضوية وعينـــوا فيـــه شروط القبول ورتبوا الشعائر والرياضيات فقد كان علي الراغب إن يتخلـــي اولاً عن كل علاقة له بالمجتمع ثم إن يمارس أنواع مختلفة من الرياضات فيعيش فـــي تكيه ويلازم الصلاة ويودي القراءة ويزاول التهجد ثم يقوم علي خدمة القوم ويطيع شيخه طاعة عمياء مدة متوسطها عند بعضهم ثلاث سنوات فإذا قام بالواجب كمـــا ينبغي البسه الشيخ ألخرقه فغدا بها من أرباب التصوف ويمر المتصوف في ترقيه بدرجات أربع وهي درجه المريد ، فالسالك ، فالمجـــذوب ،فالمتـــدارك.ومراتـــب المتصوفين أربعة كذلك مرتبة المبتدى، فالمتـــدرج، فالـــشيخ، فالقطـــب.ويعبـــر المتصوفة عن التقدم في درجات التصوف بالسفر الصوفي وعن مسلكه بـــالطريق وعن مراحله بالمقامات والأحوال[1]. إما المدينة الفاضلة عند ابن بأجـــه فهـــي ايضاً تتكون من المتوحدين الذين يعتزلون الناس ثم يقومون بتكوين مجتمع داخـــل

---

[1] كمال البازجي / معالم الفكر العربي في العصر الوسيط/ مرجع سابق / ص 260-261

المدينة الفاسدة يحاولون إن يعيشوا بالفطرة بحيث لا يتوجب وجود طبيب أو قاض بينهم[2].ولا يقومون بالإعمال الجسدية إلا ليحافظوا علي حياتهم بالإعمال الروحانية إلا ليكتمل كيانهم الإنساني إما هدفهم فهو الإعمال العقلية[3].فالمتوحد هو الفيلسوف الفاضل الذي يعيش في عزلة لكنه يولف مع غيره من المتوحدين مجتمعاً صغيراً يعيش علي الفطرة قانونه الحب وغايته الاتحاد بالعقل الاعلي الذي تفيض منه المعرفة[4]هولاء المتوحدون الذين تحرروا تدريجياً وأدركوا العقول المفارقة فصاروا منها واستحقوا إن يكونوا إلهيين [1].وبالرغم من إن مجتمع ابن بأجه كان اقرب للخيال منه إلي الحقيقة إلا إننا نلاحظ وجه الشبه بين المجتمع الصوفي ومجتمع ابن بأجه في إن كل منهما اعتزل المجتمع ليكون مجتمع خاص به منعزل عن المجتمع الأم وان اختلفت فكرة الاعتزال عند كل منهما . كما إن لكل مجتمع كيانه الخاص به وإدارته الخاصة به وهم يتجمعون جميعاً للوصول إلي المعرفة الاشراقية.

إما وجه الاختلاف فان أراء ابن بأجه كانت عن السياسة في الأصل وكيفية إدارة المدن وتدبير الأسرة والعناية بالأهل و الأولاد وان الفيلسوف المتوحد هو اعلي مرتبة من البشر عموماً وهو في مقام الرئيس. وانه لا ضير في إن يستكثر الإنسان جمع المال وان يحسم القيام علي تصرفه في وجوهه[2].

إن صورة هذا المجتمع الذي يرسمه ابن باجه عن المتوحدين لا نجده عند الغزالي، كما لا نلاحظ صورة الإنسان الإلهي عند الغزالي ونجدها عند ابن بأجه .

بسم الله الرحمن الرحيم

---

(2) دي بور / تاريخ الفلسفة في الإسلام/ مرجع سابق / ص 374

(3) عبده الشمالي / دراسات في تاريخ الفلسفة العربية / مرجع سابق / ص 614

(4) د. عبدالمنعم ألحفني / الموسوعة الفلسفية / مرجع سابق / ص 12

(1)عبده الشمالي / دراسات في تاريخ الفلسفة العربية/ مرجع سابق / ص 614

(2) عمر فروخ / تاريخ الفكر العربي إلي أيام ابن خلدون / مرجع سابق / ص 616

الخاتمة

تحدثنا في هذا البحث عن نظرية المعرفة التي تعد من بعض أهم النظريات في الفلسفة لارتباط المباحث والنظريات الاخري بها ارتباطاً وثيقاً . وقد خصصنا المعرفة الصوفية في الحديث وذلك لاختلاف وجهات النظر حول مصداقية هذه المعرفة باعتبارها تجربة ذاتية غير قابلة للبرهنة وقد حاولنا إن ندرس بعض أهم الجوانب المرتبطة بهذه المعرفة بطريقة شاملة. واخترنا اثنين يعدان من بعض أهم المتصوفة بالرغم من اختلاف تصوفهما لنمثل بهما التفكير الصوفي .فمثلنا بالتصوف الذي يعتبر اقرب إلي التصوف السني بالغزالي وبالتصوف الذي يعتبر اقرب إلي التصوف الفكري أو الفلسفي بابن باجه .

وقد بدأنا هذا البحث بالمقدمة التي احتوت نبذه بسيطة عن أصل كلمة التصوف وتحديد بعض الآراء حول أصل الكلمة. ومن ثم تحدثنا عن مشكلة البحث وأهمية البحث وأهداف البحث والفرضيات التي وضعت لهذا البحث ومن ثم المنهج المتبع في البحث والهيكل العام للبحث.

والفصل الأول الذي احتوي علي ثلاث مباحث :

المبحث الأول :- تناولنا فيه نشأة التصوف وما إذا كان هذا التصوف إسلامي المنشأ أم لا ومراحل تطوره .

المبحث الثاني:- حاولنا فيه تحديد بعض أهم المفاهيم والمصطلحات الصوفية وذلك لورود هذه الألفاظ خلال البحث.

المبحث الثالث:- اشتمل هذا البحث علي بعض أهم المفاهيم والقضايا التي كان لها ارتباط وثيق ببحثنا مثل وحدة الوجود والحلول والاتحاد.........الخ .

إما الفصل الثاني فقد خصصناه لمصادر المعرفة الاخري من حواس وعقل وذلك حتى نري ما الذي تستطيع إن تقدمه لنا هذه المصادر والذي تعجز عنه حتى يضطرنا ذلك للبحث عن مصدر أخر وأي هذه المصادر أكثر يقينية حتى نتبعه وأيهم أكثر ضلالاً حتى نتركه .

وقد اشتمل هذا الفصل علي ثلاث مباحث :

1/ **المبحث الأول**:- المعرفة عن طريق العقل(افلاطون – ديكارت) .

2/ **المبحث الثاني:**- المعرفة عن طريق الحواس (ارسطو – جون لوك).

3/ **المبحث الثالث:**- اجتماع العقل والحواس عند النقديين (كانط) .

والفصل الثالث وهو الفصل الخاص بالمعرفة الصوفية وقد احتوي علي ثلاث مباحث :-

1/ **المبحث الأول:**- كان حول بعض المفاهيم والقضايا والمصطلحات في المعرفة الصوفية.

2/ **المبحث الثاني:**- عن بعض أهم القضايا المتصلة بمفهوم المعرفة عند الصوفية ومصادر التلقي عند الصوفية.

3/ **المبحث الثالث:**- طريق المتصوفة في الحصول علي المعرفة " التركيز علي التجربة الذاتية ما يطلق عندهم باسم سلوك الطريق ".

والفصل الرابع استعرضنا فيه الغزالي وتصوفه ابتداء من حياته والمراحل التي مر بها الغزالي إلي إن أصبح من مصاف المتصوفة .
ومراحل تطور تفكيره ابتداءاً من مرحلة شكه حتى وصوله إلي مرحلة النضج الفكري . ومن ثم عن المعارف التي يري الغزالي أنها تتم عن طريق المكاشفة والمشاهدة الصوفية .

وفي الفصل الخامس تحدثنا عن ابن باجه الفيلسوف الاشراقي . فمررنا علي حياته في عجالة لقلة المعلومات عنه ومن ثم عن كتبه وأفكاره وفلسفته الإلهية كان هذا في المبحث الأول، إما في المبحث الثاني فقد حاولنا تلخيص بعض أهم رسائل ابن باجه التي وصلت ألينا بطريقة موجزه ، وفي الفصل السادس عقدنا مقارنة بسيطة بين الغزالي وابن باجه لنحدد أوجه الشبه والاختلاف بينهما وقد كان فصلاً موجزاً .

وأخيرا الخاتمة

وقد كان أهم ما توصلنا إليه من هذه الدراسة :-

إن المعرفة الصوفية تأتي عن طريق سلوك طريق معين يقوم فيه المبتدئ بمجاهدات وتصفية للنفس وزهد في الحياة حتى يتلقي من الله العلم مباشرة فتحصل

له المشاهدة والمكاشفة .**فمما يجدر ملاحظته هنا :**

1/ نسبة لغموض الكثير من المفاهيم والمصطلحات المرتبطة بالصوفية قد لا نستطيع إن نتوصل إلي فهم كنه الحقيقة التي يريدها المتصوفة. فمثلاً بعض الكلمات والمصطلحات التي أوردناها في الفصل الأول وحاولنا شرح معناها بما وقع في أيدينا من مراجع فهي ما زالت غامضة ومبهمة ومحتاجة إلي الكثير من الإيضاح والتفسير وذلك ليتثني لنا فهمهم بطريقة أفضل . ولذا ما نستطيع فهمه هو ما يعطينا إياه المتصوف من تفسير ولكنهم لم يتوسعوا في شرح الكثير من المعاني.

2/ يري المتصوفة إن الناس تصعب طريقة الصوفية لما فيه من زهد ومجاهدات وخلوات وانفراد بالنفس وتصفيتها وذلك لما جبلت عليه النفس البشرية من حب المال والزينة والدنيا . إلا إن كل ما في الأمر إن الله سخر للناس الخيرات في هذه الدنيا وذلك للتنعم بها وبالرغم من إن الزهد مطلوب . إلا انه ليس في الأصل وإنما المطلوب هو إن نعطي المحتاج وذلك بان نترك لنعطي . وقال تعالي:{وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض }[1].

يقول تعالي:{ يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حللاً طيباً }[2].وقال تعالي:{ يا أيها الذين امنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا الله إن كنتم إياه تعبدون }[3].

قال تعالي: { قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين امنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة } [1].قال تعالي:{ وهو الذي سخر لكم البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً }[2].

---

(1) سورة الجاثية أية 12

(2) سورة البقرة أية 168

(3) سورة البقرة أية 172

1) سورة الأعراف أية 32

إما القيام بهذه المجاهدات التي قد يطول أمرها فربما يؤثر علي عقل السالك و قد يشعر بان بعضهم يتحدثون بطريقة غريبة وكلام مبهم غير مفهوم وقد يكون ذلك لانقطاعهم عن الناس في خلوات وقد يغلب عليهم الوسواس أيضا .

كما ولأنها معرفة ذاتية لا تقوم علي تفسير علمي فهم يفسرونها علي حسب ما يريدون.

3/ المعرفة عن طريق الحواس نستطيع البرهنة عليها حتى وان كانت في أمر مستحيل فإذا اخبرنا بأنه رأي مخلوق غريب الذي يتكون من عده إشكال للحيوانات فانه يجمع بين رأس الأسد وعنق الزرافة وجسد الحصان فإننا نستطيع إن نصدقه إذا رأينا ذلك باعيننا . وكذلك الحال مع الكثير من المعارف التي ترد علينا من خلال الحواس. وان كانت الحواس تخدع أحيانا إلا أنها من مصادر معرفتنا.

كذلك الحال مع العقل يمكن البرهنة علي صدق استنتاجاته وعملياته وقد يكون ذلك عن طريق الإقناع والاستنباط.

إما المعرفة الذوقية فمن الصعب بمكان إن نبرهن علي مدي صدقها وكذبها وذلك بواقع أنها تجربة ذاتية للفرد الواحد لا يستطيع شخص خارج الإطار الصوفي إن يجزم بصدق أو كذب هذه المعرفة.

- فما هو معيار الثقة في التصوف إذن ؟

في المعرفة الذوقية لا يمكن الوصول إلي نتيجة واحدة في بعض الإحكام فإذا حصل وان اختلف صوفيان في قضية ما فكيف نستطيع إن نثبت صحة كلام أي منهما وما هو معيار المصداقية التي يجب إن يتوفر لدينا ؟ فإذا قلنا إن للمتصوفة درجات ويجب الأخذ برأي الاعلي درجة . فمن وضع هذه الدرجات؟

فالمعني الظاهر له وجه ومعني واحد إما المعني الباطن فله عده وجوه ومعاني مما يدخلنا في إشكالات من الصعب بمكان إن يتوفر لها الحل.

---

[2] سورة النحل أية 14

4/ إذن فالمعرفة الذوقية معرفة ذاتية لا يستطيع الشخص إن يبرهن عليهـــا إلا إن يسلك الإنسان هذا الطريق ربما يصل وربما لن يصل إلي هذه المعرفـــة. ونـــسبة لعدم توفر الدليل وعدم قيامها علي أساس علمي لا يستطيع الشخص البرهنة علي يقينيتها وإمكانيتها.

النتائج التي توصلنا إليها من هذه الدراسة :

1/ إن الحواس من مصادر المعرفة المتعلقة بالعالم من حولنـــا. ومـــن دون هـــذه الحواس سنفقد الكثير من معارفنا. فالمعرفة تمر أولا من خلال الحواس وتبدأ منذ الصغر بتمييز الصور والأصوات والإحساس بما حولنـــا. إذن فمعرفتنـــا الأولـــي والأساسية نتلقاها من الحواس.

2/ العقل هو المصدر الثاني للمعرفة فبدونه سنكون كالحيوان ، فالحيوان يـــستطيع كالإنسان التعرف علي الأصوات وتمييز الصور والإحساس بما حوله من أحـــوال أي إن معارفنا الحسية مشتركة ما بين الحيوان والإنسان ويتفوق الإنـــسان علـــي الحيوان بالعقل الذي يزن به الأمور ويتأمل به في الملكوت ويتفكر فـــي الكيفيـــة المحكمة والمنظمة التي خلق بها هذا الكون ليوصل إلي خـــالق هـــذا الكـــون الله سبحانه وتعالي .بالإضافة إلي العمليات التي لا تتم إلا من خلال العقل كالاستنباط والاستدلال والعمليات الحسابية وغيرها من المعارف. إلا إن العقـــل هـــو أيـــضا موصل إلي معارف لن نستطيع الوصول إليها من خلال الحواس وما إيماننا بـــالله وملائكته وكتبه ورسوله إلا إيمانا بواسطة العقل. إما معرفتنا بالغيب فهـــي غيـــر ممكنة فلا يعلم الغيوب إلا الله. وحتى تصورنا للأشياء الخارجة عن نطاق حواسنا مستمدة من هذه الحواس في المقام الأول.

فبالرغم من معرفتنا بان وصف الجنة مثلاً يفوق ما قـــد نـــستطيع تخيلـــه بإضعاف مضعفة إلا إننا لن نستطيع إن نتخيلها خارج إطار الحواس .

إذن فمعرفة الحواس والعقل مرتبطة مع بعض والمصدران يمداننا بمعارف لا نستطيع إن نستغني عنها. والله سبحانه وتعالي يحاسب الإنسان علي حسب مـــا أتاه من هذه المصادر . فالمجنون " فاقد العقل " مثلاً مرفوع عنـــه التكليـــف ولا يحاسب يوم القيامة بما ارتكب من أفعال. وكل فاقد حاسة من حواسه يحاسب بمـــا

أوتي من الحواس الأخرى إما الحاسة التي فقدها فانه يوجر علي فقدانها لأنه قد تحرمه من أشياء كثيرة.

وبالرغم من إن الحواس قد تخدعنا أحيانا والعقل يخطي أحيانا أخر إلا إنهما يمثلان مصدران مهمان من مصادر معرفتنا.

3/ القران والسنة هما المصدران الوحيدان اللذان يحويان الحقيقة ومنهما نحصل علي اغلب معارفنا. فتعاليمنا الدينية لم تغفل ذكر ابسط الأمور والآداب " كآداب دخول الحمام والخروج منه " فكيف بالأمور التي يحتاج الناس معرفتها. فنحن نجد فيهما وصفاً كاملاً لما كان عليه العالم منذ خلق الله السماوات والأرض وخلق سيدنا ادم إلي علامات الساعة التي ستقوم بعدها القيامة. و وصف لما سنجد عليه عالم الغيب من جنة ونار وملائكة وحور عين وغيرها من أوصاف ما كنا سنعرفها لو لم تذكر في كتاب الله وعند رسول الله (صلى الله عليه وسلم) .

4/ لا يمكن إن ننكر إن هناك معرفة يعطيها الله إلي عباده بغير طريق الحواس والعقل وهي الإلهام ،وقد حدثت منها أمور في عهد الرسول صلي الله عليه وسلم الذي قال :{ إن في أمتي محدثين ومكلمين وان يكن احد منهم فعمر }وعندما سئل عمر بن الخطاب رضي الله عنه عما دعاه لقول :{يا سارية الجبل} قال:هي كلمة أجراها الله علي لساني.

وبالرغم من إن ذلك يبين إن هناك نوع أخر من المعرفة يتم بطريق معين كالإلهام إلا إن هذه المعرفة غير مختصة بنفر معين ولا بطريق معين فالله يهبها لمن يشاء ساعة يشاء وهي تأتي كالنفحات غير مستمرة ولا يستطيع الإنسان إن يطلب هذه المعرفة ساعة يشاء.

5/ ما دمنا لا ننكر هذه المعرفة فيجب إن تكون هذه المعرفة موافقة لما جاء به الكتاب والسنة ويكون المعني الباطن ايضاحاً للمعني الظاهر وتفسيراً له .

6/ الذات الإلهية لا يمكن إدراكها .فالله تعالي اسمي من إن ينكشف لعبد من عباده مهما كانت صفات هذا العبد محمودة فحتى الأنبياء لم يكشف الله تعالي لهم نفسه

وهم الذين اصطفاهم الله من بين الناس ليكونوا رسلاً وينشروا تعاليمه، لذا قال صلي الله عليه وسلم: { تفكروا في مخلوقات الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا }.

7/ بالرغم من أوجه الشبه و الاختلاف التي ذكرناها في الفصل السادس بين الغزالي وابن بأجه إلا إنهما يتشابهان في الجوهر والقضية الأساسية في المعرفة الصوفية أي أنها تأتي عن طريق الإشراق ولم يقف ابن بأجه علي تحديد التصوف وقصوره علي مصطلحات وأحوال خاصة بالصوفية بل وسع من معني الكلمة وجعل محتواها اكبر، مما قد يعني أن هذه المعرفة لا تخص نفراً بعينه ولا فريق بعينه فابن باجة بالرغم من إنه لم يسلك طريق الصوفية غلا أنه يجزم بأن الإنسان يستطيع أن يصل إلى معرفتهم وإن اختلفت الطرق.

المصادر و المراجع

1- ابن خلدون :

ابن خلدون – تاريخ ابن خلدون – مقدمة ابن خلدون الجزء الاول – مؤسسة جمال للطباعة والنشر – بيروت لبنان 1979م .

2- ابن عربي :

ابن عربي – محي الدين ابن عبدالله العربي الحاتمي – رسائل ابن عربي – الجزء الاول – دار احياء التراث العربي – بيروت لبنان – الطبعة الاولى – بدون تاريخ .

3- ابن باجه :

ابن باجه – رسائل ابن باجه الالهية – الدراسات و النصوص الفلسفية – حققها و قدم لها ماجد فخري– دار النهار للنشر – بيروت لبنان 1968م .

4- ابوريان :

محمد على ابوريان – تاريخ الفكر العربي الفلسفي فى الاسلام (المقدمات , علم الكلام ، الفلسفة الاسلامية) الناشر دار الجامعات العربية – الطبعة الثانية 1974م.

5- ابو خزام :

انور فواد ابو خزام – معجم المصطلحات الصوفية – مراجعة منزل عبدالمسيح – مكتب لبنان – ناشرون بيروت لبنان – الطبعة الاولى 1993م .

6- اسلام :

عزمي اسلام – جون لوك – سلسلة اعلام الفلاسفة – دار الثقافة للطباعة و النشر القاهرة – بدون تاريخ طبع .

7- الحفني :

عبدالمنعم الحفني – الموسوعة الفلسفية –ار ابن زيدون بيروت و مكتبة مدبولى – الطبعة الاولى 1986م .

8- الخاقاني :

محمد محمد طاهر آل شبير الخاقاني – نقد المذهب التجريبي – منشورات و مكتبة الهلال بيروت – الطبعة الثانية 1987م .

9- الزعبي :

انور الزعبي – مسألة المعرفة و منهج البحث عند الغزالى – المعهد العامي و دار الفكر دمشق – الطبعة الاولى 2000م .

10-الشمالي :

عبده الشمالي – دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية و الاسلامية و اثار رجالها – دار صـــادر بيروت – الطبعة الرابعة 1965م .

11–الشمالى :

عبده الشمالى – دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية و الاسلامية و اثار رجالها – دار صـــادر بيروت – الطبعة الخامسة 1979م .

12–الشرباصي :

تحمد الشرباصي – الغزالى – دار الجيل بيروت 1975م .

13– الشرقاوي :

محمد عبدالله الشرقاوي – الصوفية و العقل دراسة تحليلية (مقارنة للغزالى و ابن رشدواني عربي) دار الجيل بيروت – مكتبة الزهراء جامعة القاهرة – الطبعة الاولى 1995م .

14– الطوسي :

ابي نصر الطوسي – اللمع – لجنة نشر التراث الصوفي – حققه عبدالحليم محمـــود و طـــه عبدالباقي سرور – دار الكتب الحديثة بمصر و مكتبة المثني ببغداد 1960م.

15– الطوسي :

ابي نصر عبدالله السراج الطوسي – اللمع فى تاريخ التصوف الاسلامي – تحقيق عماد زكه البارودي – المكتبة التوفيقية مصر – بدون تاريخ .

16– الطوسي :

ابي نصر السراج الطوسي – اللمع – حققه و قدمه و اخرج احاديثه – عبدالحليم محمد و طه عبدالباقي سرور – – دار الكتب الحديثة بمصر – مكتبة المثني ببغداد ملتزمـــه للطباعـــه و النشر .

17– الطويل :

توفيق الطويل – فلسفة الاخلاق نشأتها و تطورها – دار الثقافة للنشر و التوزيع – الطبعـــة الرابعة 1985م .

18– الغزالى :

ابو حامد الغزالى – المنقذ من الضلال – حققه و علـــق عليـــه د.عبـــدالحليم محمـــود – دار المعارف بمصر – القاهرة – الطبعة الثانية 1975م .

19– الغزالى :

بي حامد محمد بن محمد الغزالى – احياء علوم الدين – وبذيله كتاب المغني عن حمل الاسفار فى الاسفار تخريج ماضي الاحياء من اخبار للعلامه زين الدين العراقي – دار الفكـــر ودار نهر النيل للطباعة و النشر – بدون تاريخ .

20- الغزالى :
ابي حامد الغزالى – احياء علوم الدين – بهامشة تخريج الامام الحافظ العراقي و بذيله كتاب الاملاء فى اشكاليات الاحياء للامام الغزالى و كتاب تعريف الاياء بفضائل الاحيـــاء للــشيخ العيدروس – دار مصر للطباعة 1998م
21- الغزالى :
الغزالى – ميزان العمل – ذخائر العرب – حققه و قدم له سليمان دينــا** – دار المعـــارف بمصدر الطبعة الاولى 1964م .
22- الغزالى :
الغزالى – معارج القدس فى مدارج معرفة النفس – مطبعة الاستقامه القاهرة – بدون تاريخ.
23- ابي حامد الغزالـــى – مجموعة رسائل الامام الغزالى – سته وعشرون رســـالة مـــن رسائل الامام 1-7 – مننشورات محمد على بيضون – دار الكتب العلمية بيـــروت لبنـــان – بدون تاريخ .
24- القشيري :
الامام ابي القاسم عبدالكريم بن هوزان بن عبدالملك بن طحة القشيري – الرسالة القشيرية – شركة مكتبة و مطبعة مصطفي الحلبي و اولاده بمصر – الطبعة الثانية .
25- القشيري :
عبدالكريم بن هوزان القشيري – الرسالة القشيرية فى التصوف – دار الجيل بيروت – بدون تاريخ .
26- القشيري :
عبدالكريم القشيري – الرسالة القشيرية – تحقيق معروف رزيق و على عبدالحميد بطه حبي – دار الجيل بيروت – الطبعة الثانية .
27- الكلاباذي :
ابو بكر محمد الكلاباذي – التعرف بمذهب اهل التصوف – التقديم د.يوحنا الحبيب صادر – دار بيروت – الطبعة الاولى 2001م .
28-المناعي :
عائشة يوسف المناعي – ابوحفص عمر السهروردي (حياته و تصوفه) – دار الثقافة للتوزيع و النشر ، الدوحة – الطبعة الاولى 1991م .
29- اليازجي :
كمال اليازجي – معالم الفكر العربي فى العصر الوسيط – دار العلـــم للملايـــين بيـــروت – الطبعة الثالثة 1961م

30- امام :

زكريا بشير امام – دراسات نقدية فى الفلسفة الاسلامية – دار الجيل بيروت – دار السودانية لكتب – الطبعة الاولى 1991م .

31- برهييه :

امين رهييه – تاريخ الفلسفة – ترجمة جورج طرابلس – القرن السابع عشر الجزء الرابع – دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت – الطبعة الاولى 1983م .

32- جعفر :

محمد كمال ابراهيم حعفر – الفلسفة الاسلامية دراسة و نصوص – مكتبة الفلاح الكويــت – الطبعة الاولى 1986م .

33- حسن :

عمار على حسن – الصوفية و السياسية فى مصر – الناشر مركز المحروســة للبحــوث و التدريب و النشر – الطبعة الاوى 1997م

34- ديكارت :

ديكارت – مبادئ الفلسفة – سلسلة النصوص الفلسفية – ترجمة د.عثمان امين – دار الثقافة و التوزيع القاهرة – بدون تاريخ .

35- ديورانت :

ويل ديورانت – قصة الفلسفة – ترجمة الشيباني – المكتبة الاهلية بيروت – المطبعة التجارية – بدون تاريخ .

36- دي بور :

ت . ح . دي بور – تاريخ الفلسفة فى الاسلام – عربها محمد عبــدالوهاب ابوريــده – دار النهضة العربية للطباعة و النشر بيروت – الطبعة الثالثة 1954م .

37- دي بور :

ت . ج . دي بور – تاريخ الفلسفة فى الاسلام – نقله الى العربية محمد عبدالهادي ابوريــده – ملتزمة للطباعة و النشر و مكتبة النهضة المصرية – الطبعه الخامسة .

38- رمضان :

احمد السيد على رمضان – الفلسفة الحديثة عرض و نقد – مكتبة الايمان المنصورة – بدون تاريخ .

39- زروق :

عبدالله حسن زروق – قضايا التصوف الاسلامي – دار الفكر الخرطوم – بدون تاريخ .

40- زين العابدين :

عبدالمتعال زين العابدين – مدخل جديد الى الفلسفة – مطبعة جامعة النيلين الخرطوم – الطبعة الاولى 1995 .

41- شرف :

محمد جلال ابو الفتوح شرف – الله و العالم و الانسان فى الفكر الاسلامي – دار المعارف مطبعة دار نشر النهضه 1968م .

42- صادق :

صادق سليم صادق – المصادر العامه للتلقي عند الصوفية عرضا و نقدا = مكتبة الرياض – الطبعة الاولى 1994م .

43- عثمان :

عبدالكريم عثمان – سيرة الغزالى و اقوال المتقدمين عليه – قدم له احمد فواد الاهواني – دار الفكر بدمشق بيروت – بدون تاريخ .

44- عثمان :

على عيسي عثمان – الانسان عند الغزالى – تعريب خيري حماد – مكتبة الانجلو المصرية دار الجيل للطباعة – بدون تاريخ .

45- غلاب :

محمد غلاب – المعرفة عند مفكري المسلمين – راجعه عباس محمود العقاد و زكي نجيب محمود – الدار المصرية للتأليف و الترجمة دار الجيل للطباعة – بدون تاريخ .

46- فخري :

ماجد فخري – تاريخ الفلسفة الاسلامية – تعريب كمال اليازجي – الجامعة الامريكية بيروت الدار المتحدة للنشر 1979م .

47- فروخ :

عمر فروخ – تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون – دار العلم للملايين بيروت 1972م.

48- فروخ

عمر فروخ – تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون – المكتب التجاري للطباعة و التوزيع و النشر بيروت – الطبعة الاولى 1962م .

49- قاسم :

محمود قاسم – موقف ابن عربي فى العقل و المعرفة – محاضرة عامه القيت فى فبراير 1969م بالادارة العامه لجامعة ام درمان الاسلامية – محاضرات الموسم الثقافي الثالث للعام الجامعي 1968 – 1969م .

50- قاسم :

محمود قاسم – دراسات فى الفلسفة الاسلامية – دار المعارف بمصر – الطبعة الثانية 1967م.

51- قاسم :

محمود قاسم – فى النفس و العقل لفلاسفة الاغريق و الاسلام – ملتزمه للطبع و النشر مكتبة الانجلو المصرية – الطبعة الثالثة 1962م

52- كامل :

فواد كامل – الموسوعة الفلسفية المختصرة – ترجمها فواد كامل وجلال العشري و عبد الرشيد الصادق – راجعها و اشرف عليها و اضاف اليها شخصيات اسلامية زكي نجيب محفوظ – دار القلم بيروت – لبنان – بدون تاريخ .

53- كوربان :

هنري كوربان – تاريخ الفلسفة الاسلامية – بالتعاون مع السيد حسن نصر عثمان يحي – ترجمة نصير مروه و حسن قبيس – راجعه و قدم له موسي الصدر و عارف تامر – منشورات عديدات بيروت باريس – الطبعة الاولى 1966م الطبعة الثانية 1977م .

54- لويس :

جون لويس- مدخل الى الفلسفة – ترجمة انور عبدالملك – دار الحقيقة للطباعه و النشر بيروت – الطبعة الرابعة 1983م .

55- مبارك :

زكي مبارك – التصوف الاسلامي فى الادب و الاخلاق – الجزء الثاني – دار الجيل بيروت لبنان – بدون تاريخ .

56- محمود :

زكي نجيب محمود – نظرية المعرفة – الناشر مكتبة الانجلو المصرية 1956م

57- محمود :

عبدالقادر محمود – الفلسفة الصوفية فى الاسلام (مصادرها – نظريا تها ، و مكانتها فى الدين و الحياة) مطابع و نشر دار الفكر العربي 1966م .

58- مدكور :

ابراهيم مدكور – فى الفلسفة الاسلامية منهج و تطبيقه – مكتبة الدراسات فى الفلسفية – دارالمعارف بمصر – الطبعة الثانية .

59- مفتاح :

عرفان عبدالحميد مفتاح – دراسات فى الفكر العربي و الاسلامي (ابحاث فى علم الكـلام ، والتصوف ، والاستشراق ، و الحركات الهدامه) – دار الجيل بيـروت – الطبعـة الاولـى 1991م .

60- هويدي :

يحي هويدي – تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الافريقية – الشمال الافريقي – الجزء الاول – ملتزمه للطبع و النشر مكتبة النهضه المصرية 1965م .

مراجع تخريج الاحاديث

1- ابي نعيم :

ابي نعيم – حليه الاولياء – و طبقات الاصفياء – دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الاولـى 1997م .

2- الحاكم :

الحاكم – المستدرك على الصحيحين مع التلخيص – مكتبة مطابع النصر الحديثة الرياض – دون تاريخ .

3- الزبيدي :

محمد بن محمد الحسين الشهيد بمرتضي الزبيدي – اتحاف الساده المتقين بشرح احياء علـوم الدين – دار احياء التراث العربي بيروت لبنان – 1994م .

4- العسقلاني :

احمد بن على بن حجر العسقلاني – فتح البارئ بشرح صحيح البخاري – تحقيق محب الدين الخطيب – دار المعرفة بيروت .

5- العجلوني :

اسماعيل بن محمد العجلوني – كشف الخفاء و مزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث علـى السنة الناس – بيروت مؤسسة مناهل العرفان .

6- المنذري :

زكي الدين عبدالعظيم بن عبدالقوي المنذري – الترغيب و الترهيب من الحديث الـشريف – تحقيق مصطفي محمد عماره – دار الحديث القاهره 1987م .

7- الهيثمي :

نور الدين على بن ابي بكر الهيثمي – مجمع الزوائل و منبع الفوائد – و سلسلة الاحاديث الصحيحه لمحمد الالباني – مكتبة القدس القاهره 1353هـ .

8- حنبل :

احمد بن حنبل – المسند – تحقيق بدر الدين جتين – استنبول 1992م .

9- مسلم :

ابي الحسن مسلم بن حجاج القشيري النيسابوري – صحيح مسلم – قدمه محمد فؤاد عبدالباقي – دار الحديث القاهره – الطبعه الاولى 1991م .

10-مسلم :

ابي الحسن مسلم النيسابوري – صحيح مسلم – قدمه محمد فؤاد عبدالباقي – استانبول – الطبعه الثانية 1992م .